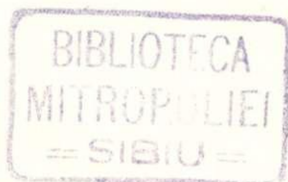
REVISTA TEOLOGICĂ



SERIE NOUĂ, Anul V, (77), Nr. 3, IULIE — SEPTEMBRIE, 1995

EDITURA MITROPOLIEI ARDEALULUI
SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ŞTIINŢĂ ŞI VIAŢĂ BISERICEASCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

CUPRINS

REVISTA TEOLOGICĂ

— REVISTA OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI —

3

SERIE NOUĂ, Anul V (77), Nr. 3, IULIE — SEPTEMBRIE 1995

Tiparul TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICEASCĂ

ÎNTEMEIAT ÎN 1907

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, STR. MITROPOLIEI NR. 24

C.v. 45.10.4.09.2, B.C.R. Sibiu

O SINTEZĂ ORTODOXĂ A TEOLOGIEI DOGMATICE

Ortodoxia înseamnă credinţă dreaptă (în greceşte **orthos doxa**), care se traduce şi cu închinare sau cult adevărat. E o noţiune bogată, care vrea să arate că există o legătură vie între credinţă, cult şi morală, între regula credinţei (Didahia), regula rugăciunii şi disciplina vieţii în Hristos. Potrivit dictonului **Lex credendi — Lex orandi**, doctrina de credinţă se celebrează în cult şi se manifestă în spiritualitate. De aceea, ortodox este, după Simeon Noul Teolog (949—1022), „nu cel ce nu introduce noi dogme în Biserica lui Dumnezeu, ci cel ce posedă o viaţă în conformitate cu credinţa adevărată". Mai mult, mărturisirea dogmatică şi cultică a credinţei ortodoxe şi conformitatea vieţii cu această credinţă constituie condiţii necesare pentru primirea Tainei Cuminecării. După regula apostolică, transmisă de Iustin Martirul (+ 167), „Nimeni nu poate să participe la ea (Euharistie) decât numai cel ce crede că cele propovăduite de noi sunt adevărate şi care a trecut prin baia iertării păcatelor şi a renaşterii, trăind mai departe aşa cum ne-a transmis Hristos".

I. Identitatea Ortodoxiei

Formula că există trei ramuri istorice ale creştinismului şi că Ortodoxia ar fi o entitate confesională care se intercalează între Catolicism şi Ortodoxie, ca fiind sinteza lor, a fost propagată de teologii ruşi Alexei Homiacov (1804—1860) şi Vladimir Soloviev (1853—1900), acesta din urmă convertit la catolicism. În decursul istoriei s-au folosit diverse analogii pentru a descrie cele trei mari confesiuni creştine, sau cele două secţiuni, occidentală şi orientală, ale Bisericii neîmpărţite din primele secole. Papa Ioan Paul II foloseşte imaginea celor „doi plămâni" prin care respiră creştinismul mondial, adică Biserica Occidentală şi cea Orientală. Într-adevăr, mulţi limitează Ortodoxia la doctrina, cultul şi spiritualitatea orientală. Această prezentare confesionalistă şi geografică a Ortodoxiei nu e capabilă să redea dimensiunea ecumenică a Ortodoxiei. Mai recent, a treia Conferinţă panortodoxă preconciliară (1986) a declarat că refuză ideea de egalitate între confesiuni: „Biserica Ortodoxă, fidelă ecclesiologiei ei, identităţii ei de structură internă şi învăţăturii Bisericii nedespărţite, deşi participă la Consiliul Ecumenic al Bisericilor, refuză în mod absolut ideea de „egalitate a confesiunilor" şi nu poate concepe unitatea Bisericii ca o reajustare interconfesională. În acest spirit, unitatea căutată în Consiliul Ecumenic al Bisericilor nu poate fi simplu produsul acordurilor teologice. Dumnezeu cheamă orice creştin la unitatea de credinţă, aşa cum aceasta e trăită în misterul şi tradiţia din sânul Bisericii Ortodoxe (**Episkepsis,** nr. 366, 15.12.1986, p. 15).

Puncte cardinale ale Ortodoxiei

1. Ortodoxia este legată direct de istoria şi originea creştinismului. Fără tradiţia ortodoxă, istoria şi doctrina creştinismului ar fi incomplete şi insuficiente. Ea face din păstrarea tradiţiei apostolice comune din epoca de consolidare a creştinismului (secolele I—V), vocaţia ei principală. La un moment dat în istorie, creştinismul a cunoscut dislocări grave. De pildă, schisma dintre Constantinopol, centrul Bisericii Răsăritene şi Roma, centrul Bisericii Apusene, care s-a produs în anul 1054; Reforma protestantă din secolul al XVI-lea; organizarea separată a mişcărilor evanghelice în secolul al XIX-lea. Or, Ortodoxia n-a fost atinsă de aceste dislocări istorice, de aceea ea crede că este în stare să dea mărturie despre creştinismul de origine apostolic, patristic, în cadrul mişcării ecumenice.

2. Ortodoxia crede că Biserica nedespărţită a primului mileniu constituie un punct de referinţă crucial al refacerii unităţii creştinilor separaţi de istorie. Zicem un punct, deoarece va trebui să se ţină seama şi de experienţa particulară a Bisericilor de-a lungul secolelor de separare, experienţă care nu este totdeauna unilaterală, antiecumenică. Chiar în stare de diviziune, Bisericile au dat multe semne de unitate şi universalitate. Din primul mileniu învăţăm că a existat un consens spre o anumită ierarhie istorică a Bisericilor, unele de origine apostolică. De pildă, Biserica Romei, venerată ca fiind de origine apostolică, a fost recunoscută ca având un primat de onoare în rândul celorlalte Biserici. Marile centre patriarhale, inclusiv Roma, au promovat practica Sinoadelor ecumenice pentru a rezolva problemele de credinţă, deşi fiecare provincie avea libertate în ce priveşte tradiţiile liturgice şi regulile canonice. Împotriva acestei practici şi fără consensul Bisericii Orientale, Conciliul episcopilor romano-catolici de la Vatican în 1870, a atribuit episcopului de Roma dreptul de jurisdicţie universală şi facultatea de a nu greşi în materie de credinţă.

În rândul Bisericilor ortodoxe, după separarea Orientului de Occident în 1054, Patriarhia de Constantinopol are un rol ecumenic onorific, dar în fond ea este o Biserică locală, deci fără drept de jurisdicţie asupra altor Biserici locale, care sunt autonome şi autocefale. De altfel, patriarhul ecumenic este ales de un sinod local, nu de un sinod panortodox. Rolul lui de etnarh — adică de responsabil pentru naţiunile creştine din imperiul otoman — a încetat odată cu destrămarea imperiului şi formarea statelor naţionale.

3. Ortodoxia constată că în centrul divergenţelor interconfesionale, ecumenice, stă misterul Bisericii, o realitate istorică, actuală, în care lumea care va să vină, Împărăţia lui Dumnezeu, este deja prezentă în mod sacramental. În general, creştinismul răsăritean n-a formulat şi pronunţat doctrine definitive despre Biserică. Ca şi în domeniul hristologic, ea a preferat limbajul antinomic, paradoxal, apofatic. Tradiţia acumulează diverse interpretări ale textelor biblice despre Biserică, verifică diferite experienţe eclesiale, corespunzătoare istoriei Bisericii. Fiecare epocă are accentul ei eclesiologic, cu toate că esenţa dogmei este identică. Or-

todoxia subliniază învăţătura că Biserica exprimă şi realizează în mod văzut planul lui Dumenzeu cu privire la destinul final al lumii. Ea are, în perspectivă, misterul umanităţii în totalitatea ei, potrivit cu misterul comuniunii Sfintei Treimi. Acest plan este celebrat în Euharistie. Euharistia arată cel mai bine care este natura şi rolul Bisericii, ce importanţă are apartenenţa la Biserică.

4. Pentru ortodocşi, unitatea creştină este concepută ca o comuniune (koinonia) de Biserici locale (sau particulare), unite prin mărturisirea credinţei apostolice transmisă în Tradiţie, Biserici care se manifestă în celebrarea Euharistiei, în amintirea lui Iisus Hristos, care slujesc împreună sfinţirea şi transformarea lumii. Biserica locală este „catolică" deoarece se integrează în comuniunea universală, prin mărturia apostolică a episcopilor locali. Colegialitatea episcopilor — conciliaritatea — exprimă unitatea de credinţă şi de viaţă sacramentală a acestor Biserici locale.

5. Ortodoxia este, de asemenea, o chestiune de istorie a unui popor sau a unei naţiuni. În cazul multor ţări din Europa Centrală şi Răsăriteană, istoria unei naţiuni nu poate fi înţeleasă fără istoria unei Biserici locale. Ortodoxia a apărat totdeauna „sistemul polifonic" în care fiecare Biserică locală îşi păstrează identitatea ei etnică şi culturală, misiunea ei specifică. Fiind autonomă şi autocefală — cu teritoriu limitat şi sinod propriu — orice Biserică locală este un prototip în sânul unei comuniuni universale.

6. Care este aportul ei la teologia ecumenică?

Ortodoxia are dimensiuni teologice cristalizate, care sunt evidente şi valabile mereu. Să enumerăm câteva:

— o hristologie combinată cu o pneumatologie dinamică, după care concretizarea istorică a mântuirii este opera („iconomia") Duhului Sfânt. Duhul nu poate fi ocolit, nici Biserica, deoarece e deja prezentă la Cincizecime inaugurând împărăţia lui Dumnezeu;

— o soteriologie care concepe mântuirea ca o transfigurare a umanului, împlinită în îndumnezeire, adică în comuniunea ontologică cu energiile necreate, punctul de plecare fiind întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu;

— o mariologie echilibrată, care, fondată pe texte explicite ale Bibliei, aduce pe Maria, Maica Domnului, ca exemplu de realizare personală a îndumnezerii în „comuniunea sfinţilor";

— o teologie sacramentală foarte largă, în care taina nu este limpede şi vizibilă la prima vedere pentru că misterul este partea ei proprie.

II. Accente specifice ale teologiei dogmatice

1. *Epistemologia teologică.*

Teologia tradiţională a făcut o distincţie între faţa **ad intra** a lui Dumnezeu, adică fiinţa absolută, veşnică, nevăzută, care se cauzează şi

se realizează în Sine fără participare externă — şi faţa **ad extra,** adică Dumnezeu care creează lumea văzută în vederea unei împliniri, care nu e dată acesteia din eternitate, ci care se realizează fiindcă El o voieşte şi o lucrează. Care este raportul dintre transcendenţă şi imanenţă, dintre supranatural şi natural?

Pe de o parte, fiinţa lui Dumnezeu, transcendentă, nevăzută, eternă, care îşi are originea în Sine, care cunoaşte o autorealizare ontologică, rămâne inaccesibilă, este mai presus de fiinţă şi de nume. Perceperea lui Dumnezeu aşa cum El este („Eu sunt cel ce sunt") şi în măsura în care se revelează sunt dăruite **sfinţilor.** Pe de altă parte, Dumnezeu nu este o substanţă impersonală (teismul). Deşi necunoscibil după fiinţa Sa, Dumnezeu nu este un anonim. El e o fiinţă personală care iese din Sine, revelează forţele de origine ale creaţiei şi destinul ultim al lumii. Astfel, Dumnezeu a creat lumea văzută a îngerilor şi universul văzut din nimic. Lumea creată (materia inertă, structura psihică, realitatea biologică) nu este reflexul sau manifestarea fiinţei divine (nici a ipostazelor Sfintei Treimi, care nu sunt creaturi. Lucrarea lui Dumnezeu **ad extra,** în timp şi spaţiu se face prin energiile divine necreate: Universul este efectul acestor energii. Desigur, există o diferenţă ireductibilă între creat şi necreat, între divin şi uman. Dar Dumnezeu a pus în lumea naturală, prin energiile Sale, o mişcare spre supranatural, un elan spre împlinire ontologică, o aspiraţie spre asemănarea cu Dumnezeu. Omul este o simbioză între spiritual şi material, sufletul fiind nemuritor şi reprezintă „chipul lui Dumnezeu în persoana umană". Dar creaţia nu ia drumul final din cauza lui Adam, care a eşuat în propria lui realizare ontologică. El are conştiinţa eşecului devenirii, al împlinirii materiei create. După cădere, Adam primeşte făgăduinţa că finalitatea umanului nu e pierdută. Realizarea umanului, care a eşuat în Vechiul Adam, va fi împlinită de Noul Adam, care îl asumă în propria sa persoană divină. În întruparea Sa, Iisus Hristos a luat umanitatea lui Adam fără păcat, pe care a îndumnezeit-o.

Care sunt implicaţiile epistemologice:

a) Teologia ortodoxă recunoaşte valoarea revelatorie a creaţiei şi spiritului uman. Pe o anumită treaptă a cunoaşterii, metafizica este necesară (ca şi cercetările ştiinţifice), deoarece nu exclude, ci provoacă experienţa interioară, existenţială, **apofatismul.** Maxim Mărturisitorul (581—662) şi mai recent Părintele Stăniloae (1903—1993) au scris pagini unice despre calitatea cognitivă a catafatismului, a logicii şi apologeticii. Creaţia nu este opacă, ci reflectă puterea lui Dumnezeu. Raţiunea este un instrument de cunoaştere, dar n-are putere de a schimba realitatea, de a o îndumnezei.

b) Cu această încredere în puterea cognitivă a raţiunii umane şi a cercetărilor ştiinţifice, teologia n-a acceptat intelectualismul apologeticii, adică epuizarea raţiunii în formularea unor dovezi despre existenţa lui Dumnezeu. Ortodoxia n-a insistat să formuleze argumente şi concepţii raţionale despre Dumnezeu. Ea a respins şi panteismul, concepţia care identifică pe Dumnezeu cu creaţia, şi care conduce în fond la necunoaşterea lui Dumnezeu şi la idolatrie.

c) Concepția ontologică ortodoxă nu a acceptat concepțiile substanțialiste occidentale, după care supranaturalul, harul, ar fi o anexă creată a naturalului. După aceste teologii, fie catolice, fie reformate, supranaturalul, respecta naturalul, dar îl ocolește, îl ignoră. Dumnezeu asumă creatul dar nu-l împlinește. Creația rămâne pe același plan contigent, nu este depășită. Harul poate să adauge ceva — **consubstanțiere** (teologia protestantă) sau **transubstanțiere** (teologia catolică). Lumea e lăsată în mâna providenței. Trupul nu este asumat de Hristos (Calvin nu acceptă ubicvitatea trupului lui Hristos). Harul n-a anulat acest hiatus. Iisus Hristos tratează lumea de la distanță, nu o ia asupra Sa, nu restaurează fractura dintre om și Dumnezeu, dintre lume și Împărăție (Augustin și Calvin vorbesc de o „Biserică invizibilă").

Ortodoxia crede că natura și harul nu trebuie să fie separate pe plan ontologic. Dumnezeu nu lasă lumea în planul creat, la punctul zero. El nu adaugă nimic, dar o asumă, o schimbă prin bine, o transfigurează. Nu e vorba de pierderea lui Dumnezeu în creație (panteism), nici de fuziune mistică între creat și necreat. Prin energiile Sale divine, Dumnezeu împlinește umanul, îl face transparent, îi dă calități eterne.

2. *„Ființa supremă"* — *Dumnezeu Tatăl pantocrator care asumă creația ce-i aparține*

Cu toate schemele dihotomiste impuse în numele modernității și secularismului: școala este laică, cultura e sincretistă, Biserica este religioasă, știința este independentă de credință, umanismul este secular etc., problema raportului între ceea ce știm despre originea omului și universului și credința în Dumnezeu este de actualitate. Problematica religioasă: sensul istoriei, realitatea ultimă și experiența ei, persoană și univers, rămâne universală și permanentă, chiar dacă aceasta nu mai ia forma disputelor din trecut dintre evoluționiști (adepții teoriei lui Darwin) și creaționiști (adepții referatului biblic despre creație din Geneză).

Teologia a susținut totdeauna că universul, istoria n-au consistență și sens fără Dumnezeu. Problema principală pentru teologia răsăriteană n-a fost existența sau neexistența lui Dumnezeu și creația Sa. Căci universul — care nu există din eternitate și care nu există fără Dumnezeu — este chemat la o realizare, la o plinire ontologică, dar, în același timp, el poate să eșueze în această realizare. Omul, creația, în libertatea lor, poate să aleagă neființa.

Raportul lui Dumnezeu cu lumea contigentă a fost explicat în mai multe feluri. Teologia creștină a înfruntat multe filosofii și concepții cosmologice, ca de pildă: dualismul (care opune Dumnezeu și creația, aceasta în numele unui principiu rău, substanțial), panteismul (Dumnezeu se identifică cu universul creat), materialismul antiteist (care limitează știința la materie). Unele erezii teologice au vorbit despre un Dumnezeu creat, un Duh creat, un har creat. Apologetica scolastică a încercat să formuleze argumente raționale despre existența lui Dumnezeu, dar rațiunea însăși poate să fie criticată (E. Kant, Critica rațiunii). Unul din argumente este acela că toate descoperirile științifice, folosind navete,

sonde şi microscoape interspaţiale, toate cercetările psihologice, analizele sociologice, succesele biogenezei, n-au modificat şi n-au intensificat cu o iotă realitatea în ea însăşi, identică, universală, coerentă. Au modificat doar forma raportului omului cu creaţia, iar evoluţia acestui raport nu este totdeauna pozitivă. Credinţa religioasă intervine în mod particular în descifrarea acestui raport: de subordonare-transcendent-imanent, de juxtapunere — har creat peste natură creată, de polarizare — principiul binelui şi cel al răului.

Teologia ortodoxă vorbeşte de un raport de transfigurare, care cuprinde trei afirmaţii:

a) Teologia vorbeşte de fiinţa lui Dumnezeu, transcendentă, invizibilă, eternă, care îşi are originea în Sine, inaccesibilă, care cunoaşte o autorealizare ontologică;

b) Teologia vorbeşte de energiile divine necreate, o revărsare dinamică şi activă a fiinţei, lumina participabilă, „sensibilă", în care se manifestă puterea lui Dumnezeu în realitatea creaţiei şi istoriei. Omul „participă" ontologic la fiinţa lui Dumnezeu în energiile Sale;

c) Teologia afirmă natura creată, care constă în realitatea materială, spaţio-temporală. Divinul şi umanul nu se amestecă. Nu există analogia entis.

Care e relaţia între a, b şi c?

Dacă fiinţa apofatică a lui Dumnezeu este un mister inaccesibil de autorealizare, care depăşeşte orice cunoaştere teologică şi raţională, în schimb energiile divine se revarsă etern (nu fiinţa) fără să se contopească cu creaţia, dar care modelează lumea şi istoria. Datorită interacţiunii energiilor divine, creatoare şi îndumnezeitoare, substanţa spaţio-temporală devine transparentă. Energiile nu schimbă natura creată şi nici nu se contopesc cu ea, dar acestea o transfigurează. Harul nu este deci substanţial, ci transfigurator. Astfel se evită panteismul şi fuziunea mistică, astfel este posibilă experienţa lui Dumnezeu. Astfel orice percepere şi participare a lui Dumnezeu este energetică, adică este vorba de experienţa luminii necreate, prin contemplare, nu prin asimilare.

Să mai adăugăm şi faptul că fiinţa lui Dumnezeu nu se confundă cu raţiunea universului (nominalism). Esenţa ontologică (care nu constă în idei veşnice, paradigme ale creaturilor, ca la Platon) este fondul fiinţei. Raţiunea nu este ontologică. Ea este un instrument de cunoaştere, poate să lege conceptele într-un sistem logic, poate să dea mărturie despre experienţe ale Fiinţei, dar ea nu uneşte realitatea. Apologetica are deci limitele raţiunii. Nici ştiinţa n-a schimbat lumea, n-a intensificat-o, n-a dus-o la plinire ontologică. Nici religia. Această schimbare nu se poate face fără Dumnezeu, fără Creator. Numai dacă Dumnezeu asumă creaţia, omul poate să participe la fiinţa divină şi poate să-şi realizeze fiinţa sa creată. Această comuniune ontologică a lui Dumnezeu cu creaţia Sa are ca sursă şi paradigmă unirea perihoretică dintre firea divină şi cea umană în persoana lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat. Întruparea face posibilă această ontologie de trecere, de la ontologia Fiinţei lui Dumnezeu la umanitatea îndumnezeită, redând umanului chipul lui Dumnezeu. Această trecere se numeşte transfigurare.

3. *Fiinţa umană: Chipul lui Dumnezeu*

Biblia vorbeşte de om ca „chip al lui Dumnezeu" (Fac. 1, 26), ca de o persoană unică, într-un fel copie pământească a unei realităţi transcendentale, universale. Aceasta se vede mai ales din faptul că structura psiho-somatică nu e o definiţie completă a omului. Omul este un mister, o perihoreză a trupului şi chipului lui Dumnezeu, o „creaţie nouă". Medicina, ştiinţa pot reface şi vindeca structura psiho-somatică, dar nu pot percepe misterul persoanei. Fără mister, omul este o experienţă paranormală. În faţa misterului, creatul este creat, failibil.

De asemenea, Biblia este conştientă că persoana umană este îmbrăcată în „tunici de piele" (Geneză 3, 21), adică viaţa exterioară, animală, biologică, care se pare că este un strat adăugat naturii umane. Natura, spaţiul, „îmbrăcămintea" biologică, bună în sine, devin sursă de decădere, prin aservirea sufletului omului în pasiunile exterioare. Aceste „tunici de piele", date de Dumnezeu, poartă în ele mortalitatea, de aceea ele atrag şi moartea sufletului, a doua moarte. Dezbrăcat de aceste tunici, omul devine o „făptură nouă". De aceea, problema trupului, a umanului, este capitală pentru credinţă ca şi pentru ştiinţă. Ambele stau înaintea dilemei: eternizarea umanului în Dumnezeu în fiinţă, eternizarea umanului în haos, nefiinţă.

Omul a încercat odată împlinirea sa ontologică, dar a ratat-o. Astfel, Adam, în dorinţa de a ajunge Dumnezeu, în loc să ajungă la Dumnezeu ca subiect în relaţie şi mediator al creaţiei, se lasă asimilat de natură, dându-i acesteia rolul pe care-l avea Dumnezeu. Fiinţă raţională, prin natura sa, omul dă o altă direcţie existenţei sale, cedând creaţiei capacitatea de a-l asimila. Natura deci ipostaziază umanul, devine subiectul acestuia. Omul renunţă la vocaţia lui de origine, asemănarea cu Dumnezeu, devenind robul naturii create. În acest eşec omul angajează tot universul, de aceea legea naturală nu mai are rostul ei. În această stare vine Legea, care nu e în natură, dar care o înlocuieşte.

Rolul libertăţii omului în devenirea şi viitorul universului este deci capital. Deşirarea voluntară a legăturii ontologice cu Dumnezeu împinge omul spre nefiinţă, haos, moarte. Creatura, adusă la existenţă de Dumnezeu din nimic, cade într-o lume muritoare. Iar omul s-a închis în sine, devine autonom, un individ natural care poartă o mască.

Omul ratează viitorul lui, împlinirea sa ontologică, dar nu distruge total natura lui, care nu e opusă lui Dumnezeu. El vrea să refacă devenirea. Îşi dă seama că devenirea naturală nu este posibilă, păcatul fiind o mişcare „contra firii". Este tentat să supravieţuiască negând cauza morţii. Este disponibil pentru Dumnezeu, dar îşi dă seama că nu are suficientă energie pentru a anula „accidentul" păcatului care i-a pervertit elanul spre Dumnezeu. Aici intervine Dumnezeu şi intră în condiţia omului să o restaureze. Dumnezeu nu vrea să răscumpere lumea şi umanitatea de la distanţă, prin intermediul unui factor extern, ci prin prezenţa şi slujirea lui personală, în mijlocul oamenilor. Şi nici fără conlucrarea liberă a omului, pentru ca astfel omul să fie conştient că poate

să devină „asemenea lui Dumnezeu", poate să realizeze liber transfigurarea creației și transformarea istoriei.

În fine, păcatul în teologia ortodoxă nu este o greșeală morală, transgresarea unei ordini și discipline. Păcatul este o deformare ontologică, o desfigurare a omului, care ia o mască teatrală, devenind un individ natural, fără chip (persoana). Prin păcatul originar, omul se plasează și în afara lui Dumnezeu: după cădere este în afară de grădina Edenului, la distanță, adică în cosmosul spațio-temporal supus neființei și morții; dar și contra naturii sale proprii, deoarece harul divin era co-natural firii sale de origine. Din dorința de „a deveni Dumnezeu", fără Dumnezeu și împotriva Lui, Adam depășește limita dincolo de care se află neantul, neființa, moartea. Dar, întrucât păcatul nu ține de natura omului (Adam nu păcătuiește din cauza naturii, ci e un act liber, personal, inteligent), păcatul rămâne un „accident" istoric al umanității.

Deși pervertește în mod cert și radical firea omului, păcatul nu distruge sufletul vieții animale, biologice, exterioară omului, simbolul pasiunilor cărora omul le devine sclav, al stricăciunii, morții. Natura devine păcat nu în substanța ei, ci în funcția ei de a domina omul, de a fi subiectul omului și nu supusă lui. De aceea, nici pesimism antropologic — teologia ortodoxă nu admite ideea origenistă că trupul ar fi închisoarea sufletului, nici teocentrism absolut, care ar face inutilă grija de mântuire, nici tentația de a supraviețui negând cauza morții, sau distrugând pe aproapele (Fac. 4, 8—10).

Omul încearcă a doua oară această realizare ontologică. De data aceasta o face în persoana noului Adam, care duce umanul la scopul lui ultim. Căci în unirea perihoretică realizată în Iisus Hristos, firea umană nu este nici distrusă, nici micșorată, dar nici lăsată în autonomia ei, ci asumată în ipostazul divin al Fiului, iar prin aceasta este transformată din interior, adică dusă la împlinire. Realizarea ontologică a omului este rodul unei mediații ontologice care se produce în unirea ipostatică, în persoana lui Hristos. Transformarea lumii, răscumpărarea istoriei, este posibilă numai prin concretizarea istorică a acestei uniri perihoretice, în care Dumnezeu însuși asumă personal umanul și-l îndumnezeiește.

4. *Teologia și iconomia*

Dogmatica ortodoxă n-a separat **theologia** — învățătura despre Dumnezeu în Sine (Theos) în esența și existența Lui absolută și eternă de **Oikonomia,** adică doctrina despre revelația permanentă a lui Dumnezeu, despre Logos și Întruparea Lui personală, „pentru noi oamenii și mântuirea noastră". Planul existențial și planul soteriologic sunt nedespărțite. Căci crearea lumii, în timp, prin cuvântul lui Dumnezeu și recrearea ei, prin întruparea și jertfa Fiului lui Dumnezeu întrupat, sunt evenimente revelatoare complementare și de aceeași valoare. „Dedicându-ne teologiei să nu disprețuim deci planul dumnezeiesc al mântuirii", zice Sfântul Vasile cel Mare. Dumnezeu creatorul universului este unul și

acelaşi cu Dumnezeu Mântuitorul. Contra lui Marcion care susţinea că un Dumnezeu a dat lui Moise Legea şi alt Dumnezeu a dat Apostolilor Evanghelia, Biserica a respins ideea despre doi Dumnezei, unul drept al proorocilor şi Legii şi altul bun al lui Iisus Hristos. Dumnezeu, creatorul lumii, dătătorul Legii şi Cel Întrupat şi revelat în Evanghelie este unul, singurul şi acelaşi Dumnezeu (Matei 22, 32; Fapte 3, 13; 4, 24—25).

Biserica, în primele secole, a depus un mare efort pentru a stabili corect credinţa în Dumnezeu — Sfânta Treime, despre natura, persoanele şi manifestările Treimii. Ea a răspuns celor două tendinţe de la început: cea de origine iudaică, monoteistă, care accepta unicitatea lui Dumnezeu, dar nu cunoştea distincţia şi rolul persoanelor; cea a religiilor politeiste, care confundau creatorul cu creaţia. Împotriva concepţiei despre un Dumnezeu static, inert, Ortodoxia a admis o concepţie dinamică despre Sfânta Treime, comuniune de persoane care se află în permanentă mişcare şi acţiune.

Ortodoxia a subscris în cele din urmă la doctrina că Dumnezeu — Sfânta Treime există ca unitate sau comunitate de fiinţă şi voinţă („marele sfat" — Isaia 9, 5), dar subsistă ca persoane sau ipostase diferite: Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh. Există o singură fiinţă a Dumnezeirii, dar ea se mişcă în trei persoane care au atribute proprii fiecăreia. Modul de existenţă şi de mişcare, sau proprietatea specifică a Tatălui este nenaşterea, paternitatea, **monarhia;** cea a Fiului, naşterea din persoana Tatălui; a Duhului, purcederea din Tatăl. Ortodoxia a pus un accent deosebit pe rolul celor trei persoane în iconomia mântuirii: „Drumul cunoaşterii lui Dumnezeu porneşte de la Duhul cel Unul, (trece) prin Fiul cel Unul (şi ajunge) la Tatăl cel Unul. Şi invers: bunătatea, sfinţenia şi demnitatea împărătească (pornesc) de la Tatăl, (trec) prin Fiul cel Unul şi ajung la Duhul (Sf. Vasile cel Mare, **Despre Duhul Sfânt,** XVIII, PSB 12, Bucureşti: EIB 1988, p. 62). Şi aici se vede că principiul trinitar este un principiu de mşcare, de coerenţă şi de acţiune.

Iconomia înglobează mai multe doctrine: despre întrupare, deci şi despre om şi Fecioara Maria, despre mântuire prin cruce, prin „vărsarea sângelui", despre înviere şi îndumnezeire. Cuvântul lui Dumnezeu, a doua persoană a Sfintei Treimi, coetern şi de o fiinţă cu Tatăl, s-a făcut trup. Întruparea arată înainte de orice voinţa lui Dumnezeu de a se schimba pentru a înnoi lumea. Ca să nu fie arsă umanitatea la vederea dumnezeirii Sale, Cuvântul şi-a ascuns slava Sa sub acoperământul trupului prin care a comunicat cu oamenii ca un om. S-a făcut om pentru noi „ca să vindece pe asemenea cu asemenea, sufletul cu suflet, trup cu trup" (Filoc. 9, p. 481). Lumină din lumina Tatălui, Fiul şi-a asumat umanitatea noastră în persoana sa, constituind nucleul divino-uman, cea mai mare minune a istoriei. Asumând umanitatea integrală şi reală, Iisus Hristos, unul din Treime, îşi face proprie starea păcătoasă a omului, prin care o transformă prin crucea şi Învierea Lui, făcând din omul căzut o nouă creaţie. Smulsă din iad, prin coborârea acolo a lui Hristos, spălată prin vărsarea sângelui lui Iisus, natura umană este aşezată în-

tr-o stare mai presus de firea ei. Nucleul teandric (umanitatea-dumnezeirea) al lui Iisus Hristos este baza îndumnezeirii, baza divino-umanismului creştin.

Înălţându-se la cer, Mântuitorul Hristos n-a părăsit Biserica din care a făcut Trupul Lui. După Înviere, întărind colegiul Apostolilor, a trimis pe discipolii Săi să fie martorii Lui până la marginea lumii, să predice Evanghelia, să predice Botezul în numele Sfintei Treimi, să organizeze comunităţi în jurul Euharistiei, consacrate slujirii fraţilor (Fapte 2, 38—47). El a luat iniţiativa să rămână prezent printre noi prin intermediul Euharistiei, Taina în care se comemorează întreaga Sa viaţă şi operă de la întrupare la a doua venire (I Cor. 11, 23—27). Hrana ucenicilor Lui este pâinea care s-a coborât din cer şi a dăruit lumii viaţă. De la Cincizecime, aerul pe care-l respiră discipolii lui Hristos, mădularele Bisericii, este Duhul Sfânt (I Cor. 12, 13).

Şi aici teologia ortodoxă a făcut precizări originale, mai ales despre echilibrul ipostatic dintre Fiul şi Duhul Sfânt. În planul de recapitulare a tuturor în Dumnezeu, dincolo de creaţia biologică umană, a apărut nucleul divin-uman, în persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat, forţa magnetică dintre Dumnezeu-Creatorul şi fiinţa umană, chipul Său. Unul din marile capitole ale dogmaticii răsăritene este tocmai mântuirea ca participare la viaţa lui Dumnezeu. Drama creştinismului ar fi să creadă că îndumnezeirea sau eternizarea umanului ar fi ceva extrinsec, autonom, fără intervenţia lui Dumnezeu. Îndumnezeirea este eternizarea umanului în Dumnezeu (epectază), prin trecerea de pe un versant al vieţii pe celălalt, o trecere grandioasă în care se produce un schimb de resurse divino-umane. Nu e vorba de întoarcere în paradisul pierdut, ci de extinderea umanului spre plenitudine ontologică ce se află în afară de om.

În explicarea dogmei trinitare, teologia ortodoxă recunoaşte mai întâi persoanele Sfintei Treimi: Fiul şi Duhul Sfânt în jurul Tatălui şi apoi natura divină comună, pe care fiecare persoană o are în întregime, dar în mod distinct. Fiinţa transcedentă, care subzistă în Sine este trinitară (ceea ce nu înseamnă triteism — trei Dumnezei), ci o treime de persoane. Dumnezeu nu este o monadă personală, care se manifestă sau se realizează sub diferite moduri (modalism). Fiinţa nu există fără persoane (ipostaze), nici invers. (Am văzut că dinamica internă, comuniunea dintre fiinţă şi ipostaze se numeşte perihoreză). Persoanele nu se opun fiinţei, dar nu se confundă cu aceasta. Fiecare o conţine în mod diferit: Tatăl este nenăscut, Fiul născut din Tatăl, Duhul Sfânt purcede din Tatăl. De ce sunt importante aceste precizări? Deoarece teza occidentală, formulată de Augustin, tratează mai întâi Fiinţa divină şi apoi manifestările acesteia, adică propriu-zis relaţiile dintre persoane.

De asemenea, ca metodă de lucru, teologia ortodoxă pleacă de la iconomia lui Dumnezeu în lume pentru a mărturisi misterul lui Dumnezeu (teologia apofatică). Mai precis, pleacă de la planul lui Dumnezeu de a mântui lumea în întruparea şi jertfa lui Iisus Hristos şi se întreabă cum poate omul să se înscrie în acest plan. Sau: punctul de plecare este concretizarea şi realizarea acestui plan (istoria mântuirii) în Iisus Hristos. De aceea, interpretarea istoriei este inversă: de la scop la origine, de la

eshatologie la istorie, de la umanitatea înviată a lui Hristos la umanitatea căzută a lui Adam, de la Noua creaţie la creaţie. Pentru teologia ortodoxă întrebarea principală este: Cine este Iisus Hristos, nu ceea ce a făcut El, cu alte cuvinte pune la început Întruparea, nu crucea şi jertfa. Prin contrast cu aceasta, teologia occidentală porneşte de la lume pentru a ajunge la Dumnezeu, de aceea, omul caută să întâlnească pe Dumnezeu în ea (Augustin) şi se întreabă în ce fel ajunge la El.

5. *Iisus Hristos: Întruparea şi răscumpărarea*

Întruparea lui Dumnezeu, cea mai mare minune cunoscută de istorie (Sf. Atanasie cel Mare), este posibilă din cauza „condescendenţei" lui Dumnezeu. Dumnezeu S-a întrupat din cauza iubirii Lui faţă de „chipul" Său creat. Istoric, Întruparea sau iconomia stă în legătură cu eşecul lui Adam de a duce umanitatea sa şi universul creat la împlinirea lor transcendentă, la realizarea lor ontologică deplină. Prezenţa istorică a lui Dumnezeu nu poate fi negată sub pretextul că Dumnezeu este Dumnezeu numai dacă stă la distanţă, având o natură heterogenă de cea creată. În Legământul Său chiar de la început, Dumnezeu s-a legat de destinul omului, ca să nu-l lase să cadă în nefiinţă şi să perpetueze răul, moartea. Singura cale de a realiza omul era să-Şi facă propriu cele ale naturii umane.

Întruparea mai arată că unirea ontologică dintre Dumnezeu şi uman este posibilă, fără amestecare şi confuzie. Cuvântul, a doua persoană a Treimii, îşi asumă, recapitulează în subiectul ei firea umană cu toate însuşirile ei, fără să renunţe la firea Sa divină distinctă, fără să schimbe pe cea asumată. În această enipostaziere, Iisus Hristos ia pe seama Sa umanitatea creată, n-o lasă în stare veche, ci face din ea o fire transfigurată. Apare deci o nouă realitate: umanitatea transfigurată. Nu există analogii adecvate pentru a descrie aceasta (ceea ce este faţa omului pentru corpul său, armonia pentru muzică).

Această mediaţie-comuniune ontologică prin trupul uman, arată că există un destin, un mister al universului (despre care vorbeşte cosmologia teologică). Trupul este deci un mijloc de împlinire ontologică. A nega îndumnezeirea sfinţilor şi transfigurarea materiei, rolul trupului sfânt al Fecioarei Maria, sau a spune că Euharistia nu constă în prefacerea materiei pâinii şi vinului, sau că Duhul lucrează „în secret" („Biserica invizibilă"), sub aparenţe materiale, exterioare, înseamnă a sustrage trupului această funcţie soteriologică, a subestima rolul acestuia în raport cu iconomia divină. Întruparea mai arată că mântuirea este dăruită fiecăruia care poartă natura umană.

Consistenţa ontologică dintre Dumnezeu şi om realizată în persoana Fiului lui Dumnezeu Întrupat, Iisus Hristos, este ipostatică, nu fizică. Mântuirea nu este o juxtapunere de substanţe. Umanul, corporalitatea umană, trupul nu mai este o simplă realitate materială, deoarece este asumat şi transfigurat în ipostaza lui Hristos. A apărut o umanitate transfigurată! Datorită acesteia, mântuirea este concepută ca participare la viaţa lui Dumnezeu, care devine transparentă prin energiile divine

transmise prin Duhul Sfânt. Prin analogie cu Întruparea ipostatică a Fiului, a apărut o realitate „teandrică“, aceea a sfinţilor în care se concretizează actul mântuirii, ca mişcare a omului spre Dumnezeu. Aşa se explică transfigurarea Maicii Domnului, Născătoare de Dumnezeu, moaştele martirilor şi sfinţilor, icoanele şi simbolurile sacre. În această relaţie fundamentală ontologică, nici Dumnezeu, nici omul nu pierd alteritatea lor. Cum energiile divine sunt necreate, atemporale şi aspaţiale, cel care se împărtăşeşte de ele primeşte aceste calităţi. Omul iese din condiţia temporală-spaţială, adică condiţia morţii şi intră în condiţia lumii eterne. Aceasta este marea trecere (sau paşte) de la moarte la viaţă, de la timp şi spaţiu (simbolizate prin mormântul lui Iisus) la eternitate. De aceea, toată teologia ortodoxă este cuprinsă în „Hristos a înviat“, care este un strigăt şi un angajament contra morţii, pentru viaţă, contra mormântului (simbolul timpului şi spaţiului pentru eternitate).

Occidentul — catolicism şi protestantism — n-a reţinut dimensiunea ontologică a mântuirii. Protestanţii au reţinut doctrina justificării (imputarea dreptăţii lui Hristos) contra legalismului romano-catolic, care concepe răscumpărarea ca un act juridic. Desigur, această polarizare este mult mai nuanţată azi, totuşi nu s-a făcut o apropiere faţă de punctul de vedere ortodox. La fel şi în ce priveşte concretizarea personală a răscumpărării. Dezbaterea: mântuirea prin fapte, mântuirea prin credinţă, n-a preocupat tradiţia răsăriteană. Punctul ei de plecare este acesta: centralitatea harului lui Dumnezeu în dinamica mântuirii, realizată în momente şi acţiuni sinergice. Nu există, deci „etică separată de harul divin (separarea ar duce la teoria meritelor — „a face pentru a fi“ —), nici mântuire fără etică, cum pretinde teologia justificării: „a nu face pentru a fi“. Mântuirea prin fapte, prin „a face“ a dus la crispare moralistă, după cum „justificarea prin credinţă“ a dus la obsesia etică (care devine pietism).

Această atitudine faţă de natura mântuirii omului a fost înţeleasă mai bine în secolul al 14-lea, când s-a discutat problema raportului dintre transcendenţa absolută a lui Dumnezeu şi posibilitatea omului de a se uni cu El. În controversa aceasta s-a angajat Sf. Grigore Palama împotriva teologilor latini (Varlaam şi Akindin), care susţineau că mântuirea constă în adăugarea harului creat de Dumnezeu la natura omului. Sf. Grigore Palama răspunde că mântuirea constă în participarea omului la energiile divine necreate, prin care el înţelegea lucrările sau actele fiinţei divine, mişcarea sau elanul lui Dumnezeu spre creaţie. Energiile divine nu se confundă cu esenţa divină, nu sunt nici o divinitate subordonată lui Dumnezeu (diteism), nici efectul unei cauze, nici o realitate metafizică, abstractă. Energiile constituie o realitate ontologică şi se manifestă ca lumină. Experienţa lor e posibilă, dar nu poate fi descrisă cu concepte analogice.

Este clar că teologia energiilor divine necreate împarte creştinismul în două, deoarece ea are consecinţe pentru înţelegerea altor doctrine: răscumpărare, taine, Biserică, etică, cultură. De pildă, există consecinţe pe plan sacramental, instituţional. În lipsa unei teologii a îndumnezeirii („natura transfigurată“), tradiţia occidentală a virat spre sub-

stanţialism (supranatural) sau spre spiritualism. Supranaturalul este adăugat naturalului, care rămâne neschimbat (de unde exces de instituţionalizare), sau este separat de natural (de unde separarea providenţei de răscumpărare prin „cele două împărăţii"). În nici una din aceste concepţii despre sacru (supranatural) nu e vorba de asumarea creaţiei, de depăşirea ei. Creaţia sau rămâne pe acelaşi plan sau i se adaugă ceva (de unde activism fără sens ontologic). Cel mai bine se vede aceasta în teologia euharistiei: transubstanţiere-substanţialism supranatural (teologii scolastici), consubstanţiere-substanţialismul dialectic (Luther), spiritualizare sau mărturie (Zwingli, Bisericile evanghelice). Ori, energiile divine nu zboară pe deasupra materiei şi trupului, de aceea interacţiunea harului e totdeauna sacramentală.

De asemenea, pe plan moral, pentru ortodocşi, „a face" înseamnă a te înscrie activ şi liber în direcţia şi programul lui Dumnezeu, în mişcarea naturii răscumpărate spre transfigurare. Prin urmare, etica lasă un mare loc liberului arbitru, libertăţii de a coopera cu Dumnezeu. Voia omului poate alege liber binele, dar nu-l poate împlini fără harul lui Dumnezeu (Augustin: omul poate să voiască, dar a voi binele este un har). Nimeni nu e sigur de mântuire (teoria predestinaţiei), nici sfinţii. În aceste condiţii, etica are o valoare ontologică (la fel şi estetica, arta, muzica, filosofia, pe măsura în care activitatea artistică, meditaţia filosofică, creaţia lirică etc., creează condiţii pentru împlinirea divină a creatului). Morala nu are nevoie de un exemplu exterior a imita, căci nu este o imitaţie naturală, supunere la un model etic. Căci numai Duhul, care vine de sus şi regenerează omul, este „conform" cu Hristos. Imitarea lui Hristos se face prin a fi disponibil Duhului.

6. *Mântuirea omului — îndumnezeirea — ca sinergie*

Una din învăţăturile esenţiale ale creştinismului este aceea că mântuirea este rodul acestei sinergii dialectice, adică conlucrarea tainică dintre harul lui Dumnezeu şi răspunsul omului. Dumnezeu este suveran şi atotputernic, dar El nu vrea să mântuiască lumea fără participarea celui ce este responsabil de căderea acesteia. În această conlucrare nu se poate cântări cât aparţine omului, de aceea totul aparţine lui Dumnezeu. Mântuirea este un dar. Nimeni nu poate spune cât aparţine lui Dumnezeu. Mântuirea este o răsplată. Sinergia are ca paradigmă Întruparea ipostatică a Fiului lui Dumnezeu, mai precis unirea perihoretică a firii divine cu firea umană în persoana Sa. Cine nu crede în una, nu crede nici în cealaltă. Adică, pe lângă echilibrul ipostatic dintre Fiul şi Duhul Sfânt (care în fond este un echilibru soteriologic: Fiul ne-a dat Duhul divin, iar omul I-a dat trupul uman; unul devine sarcofor, celălalt pnevmatofor), intervine şi echilibrul sinergic. Comuniunea ontologică dintre Dumnezeu şi om nu este statică, formală, ci se concretizează pe plan personal prin conlucrarea (sinergia) dintre harul divin necreat şi libertatea omului. Nici o altă temă din spiritualitatea ortodoxă n-a fost tratată cu atâta pasiune ca cea a convieţuirii intime, misterioase, dintre Cuvântul lui Dumnezeu şi sufletul omului, comparată cu o nuntă fermecată.

relaţiei cu lumea, cu trupul, cu împărăţia acestei lumi. Aici are un loc important **contemplaţia** ca mijloc de a scruta creaţia în totalitatea şi profunzimea ei, aspaţială şi atemporală, şi asceza, disciplina de a purifica trupul, pentru a-l face transparent pentru lumina şi energia necreată. Trupul, umanul, este supus unui regim de timp şi spaţiu, dar omul ca persoană e în afară de acest regim prin asceza lui.

Să mai spunem că, în spiritul ortodox, experienţa lui Dumnezeu este inseparabilă de dragostea şi grija faţă de aproapele, de orice om. Acolo unde fiinţa umană este în joc, acolo trebuie să se afle creştinul şi Biserica. Mântuirea are loc în trupul oamenilor, trupul lui Hristos-Biserica se construieşte în trupul oamenilor. Ce este fericirea? A simţi pe Dumnezeu în trupul altora!

8. *Ce rol are monahismul în morala şi misiunea Bisericii?*

Monahismul este important deoarece axează spiritualitatea creştină pe disciplina voturilor (exigenţe ascetice impuse călugărilor), care nu sunt altceva decât forme de intensificare a practicii poruncilor, acestea fiind destinate tuturor creştinilor. Acestea sunt: **sărăcia voluntară** după exemplul lui Hristos, care a dăruit viaţa Sa Însăşi altora; monahul împarte tot ce are cu alţii; ospitalitatea reprezintă misiunea călugărilor, ascultarea, adică ucenicia la „şcoala" lui Iisus Hristos, prin unificarea, în rugăciune şi în inimă a sufletului său cu duhul lui Hristos, fecioria sau sfinţenia trupului, adică convertirea patimilor în pasiuni cereşti.

Monahismul urmăreşte dezlegarea lumii de rău, de moarte şi de neexistenţă. Lumea este dublă: Dumnezeu a creat-o bună, perfectă dar diavolul a ispitit pe om, care a stricat-o cu păcatul lui. Lumea nu este deci rea, nimic nu e rău în sine; de aceea, monahul nu fuge de lume, dar refuză să devină sclavul exterior al lumii sensibile, pe care nu vrea să o lase în autonomia ei (diabolică).

Monahismul are o concepţie critică şi despre trup şi urmăreşte şi dezlegarea trupului de patimi păcătoase şi vicii. El vrea să inverseze mişcarea omului spre păcat, prin reaua folosire a libertăţii, spre vocaţia originară a omului, dorinţa după Dumnezeu. De aceea, metoda monastică se rezumă în apatie, virtute care se opune patimilor destructive, nu prin pasivitate şi lene, ci prin serenitate sau discernământ, prin asceză sau înfrânarea trupului. Nu e vorba de a „ucide" trupul, de a recunoaşte dimensiunea psihosomatică, a omului, ci de a converti patimile: goana după avuţie, cupiditatea, în sărăcie de bună voie; vanitatea şi mândria în ascultare; pofta absurdă a trupului în castitate.

Monahismul arată nu numai că în fiecare om există un elan spre Dumnezeu, ci şi că Iisus cheamă pe toţi la perfecţiune după modelul Tatălui Său, prin căinţă şi iubire. Îndumnezeirea este deschisă tuturor; punctul de plecare: concentrarea şi unificarea minţii în inimă, acolo unde convieţuieşte Treimea cea Sfântă şi nepătimitoare. Între monahi şi mireni, nu există diferenţă de spiritualitate sau de etică, ci doar de mijloace de a intensifica harul. Harul este identic şi unic, se dă după drep-

tatea lui Dumnezeu, nu după măsura omului. Totuşi, există o ierarhie între credincioşi: sfinţi, credincioşi, căldicei, indiferenţi, morţi. Adică, harul se dă după „măsura credinţei", în funcţie de voinţa de a urma lui Hristos.

9. *Teologia ortodoxă şi modernitatea*

A nu se confunda modernitatea cu **modernismul**, curent teologic, care a încercat să facă o sinteză între creştinism şi ştiinţele exacte, prin integrarea cunoştinţelor naturale şi ştiinţifice în sistemele teologice şi erminentice. Modernismul a fost combătut în numele unei teologii care apăra dimensiunea supranaturală a lui Dumnezeu conceput ca substanţă statică.

Modernitatea vorbeşte de „alteritatea (eterogenitatea) lui Dumnezeu şi de autonomia lumii ca substanţă în sine, care e cercetată obiectiv de ştiinţă şi transformată de tehnică. Creaţia şi istoria trebuie, deci, să fie liberate de interpretarea religioasă, mistică. Astfel, lumea e o substanţă asupra căreia Creatorul nu are nici o scuză, sub pretextul că altfel s-ar pierde „transcendenţa" „alteritatea".

Pentru teologia ortodoxă, supranaturalul şi naturalul nu sunt entităţi care nu comunică, deoarece harul nu este **creat**, ci necreat. Mântuirea nu este deci o juxtapunere de substanţe, una creată şi alta necreată, şi nu se operează prin **transubstanţiere**, etajarea naturalului cu harul creat. Ortodoxia nu acceptă nici teoria justificării, care lasă lumea ca atare, nemodificată în sine, adică în păcat, dar pe care o declară justificată, adică investită de la distanţă, din afară, de o făgăduinţă eshatologică. Pentru teologia ortodoxă, Dumnezeu, prin energiile Sale divine necreate, energii creatoare, comunică cu creatul, îl preface, îl transfigurează. Pe de o parte, transcendenţa divină atestă realitatea creatului, pe de altă parte, îl asumă, îl atrage spre infinit, nu-l lasă neatins, în planul lui creat.

Modernitatea se fondează pe decalajul ontologic dintre Dumnezeu şi om, pe ideea că există un ecran între transcendenţă (alteritatea) lui Dumnezeu şi imanenţa şi autonomia materială a creatului. Astfel, ea deschide calea raţionalismului — violenţa asupra intelectului de a găsi probe raţionale şi cea a spiritualismului — violenţă, etică, pornind de la ideea că există sfinţenie umană fără intervenţie divină.

Ortodoxia este foarte critică faţă de curentele care reclamă autonomizarea „secularului", lăsarea istoriei în condiţiile ei, în mâna creaturii, nu a Creatorului. Ori, modernitatea înclină spre secularizare, adică lumea este lăsată în grija ştiinţei, a tehnicii, a activismului social, misionar. Lumea devine un idol, un fantasm. Dimpotrivă, pentru teologia ortodoxă realitatea materială „secularul", trupul au o valoare soteriologică, pentru că este temeiul mediaţiei harului (exemplu: mâncarea pâinii euharistice). Prin urmare, Dumnezeu se angajează faţă de lume, a asumat-o, a realizat-o în Iisus Hristos, o relansează în alt mod făcând din pâine şi vin, trupul şi sângele Fiului Său. Toate realizările umane: arta, cultura, tehnica, instituţiile umane şi sociale sunt semne ale transfigu-

rării cosmosului şi istoriei. De aceea, separarea dintre sacru şi secular e imposibilă. Dimpotrivă, con-sacrarea lor este împlinirea lumii.

III. **Observaţii critice**

Ortodoxia poartă asupra trupului ei nu numai pecetea Duhului, ci şi pecetea istoriei, cu toate problemele şi imperfecţiunile acesteia. Să amintim câteva din acestea:

Ortodoxia trebuie să reafirme cu mai multă forţă că certitudinile fundamentale ale creştinismului vin din revelaţia inspirată biblică. Orice distanţă faţă de revelaţiile obiective ale Bibliei are riscul ei. Riscul de a nu ţine istoria Bisericii în linie cu istoria Noului Testament, riscul de a înlocui **lectio-divina**, citirea şi împărtăşirea cuvântului lui Dumnezeu, cu experienţe ascetice şi mistice neverificabile, riscul de a nu avea un criteriu de referinţă al tradiţiilor bisericeşti. Riscul de a opune lui Iisus istoric, smerit şi răstignit, un Dumnezeu pantocrator atotputernic. Aşadar, raportul dintre Ortodoxie şi Sfânta Scriptură trebuie să fie elucidat în mod constant.

Teologia patristică şi neo-patristică n-au dat suficientă importanţă problemelor umane şi sociale globale: dreptatea economică, injustiţiile sociale, sărăcia, iubirea de fraţi, căldura umană care emană din Evanghelie:

„Creştinismul occidental a delăsat Împărăţia în favoarea unei cetăţi bine instalate în istorie; or, orice cetate istorică nu este decât semnul şi parabola Împărăţiei. Ortodoxia orientală, din partea ei, prea s-a lăsat dusă de ceata îngerilor şi contemplaţia liturgică a cerului", (P. Evdokimov, L'Orthodoxie, p. 304).

Exemplul lui Hristos, care a înmulţit pâinea şi a transformat apa în vin spre hrană şi bucuria mulţimilor, nu reprezintă oare forţa de viaţă şi fermentul societăţii? Biserica Ortodoxă n-a reuşit să se pronunţe cu privire la problemele controversate ale drepturilor omului, de unde absenţa enciclicelor sociale. Biserica a tratat adesea cu complezanţă mizeria umană, iadul de aici, de pe pământ. Ea este un organism de iubire, generozitate şi libertate, dar ea uită adesea harismele femeilor şi mamelor care există în sânul ei.

Odată cu ruina imperiilor politice, otoman şi rus, odată cu stabilirea Bisericilor locale, cele mai multe pe principiul etnic şi cultural, conştiinţa universalităţii a slăbit. Practica conciliarităţii care funcţionează bine la nivel local, este aproape inexistentă pe plan panortodox. Constantinopolul este un nume care evocă trecutul, dar nu viitorul. Ideea de un centru spiritual, Ierusalimul, locul în care stă plantată via care se întinde la toate neamurile, este, de asemenea, ştearsă. Ideea ţinerii unui Sfânt şi Mare Sinod Ortodox întâmpină greutăţi din cauza unei agende complicate, care nici nu mai corespunde cu problemele actuale ale Bisericilor.

Cum se comportă Biserica în faţa ispitelor cu care a fost încercat Iisus? În ce fel Biserica face jocul puterilor politice sau nu, fie că este

instituţie imperială sau naţională? Bisericile din Estul Europei au făcut experienţa unui mit pervers, acela al simfoniei dintre Biserică şi Stat. Este posibil azi o simfonie profetică, în care Biserica să apere pe cei ce Dumnezeu îi apără, pe cei săraci şi slabi?

Ortodoxia n-a avut curajul să ia iniţiative ecumenice şi s-a sfiit să practice „iconomia" în situaţii misionare noi: „Insistenţa ortodoxă asupra importanţei epiclezei Paracletului n-a inspirat în noi un curaj corespunzător, suficient, pentru reînnoirea vieţii bisericeşti, a teologiei şi structurilor, pentru o schimbare necesară în acţiunea de evanghelizare şi misiune, sau în datoria esenţială de „ieşire în afară", pentru a întâlni poporul, „în afară de cetate", în puterea Duhului Sfânt" (N. Nissiotis). Aici poate fi menţionată reticenţa faţă de mişcarea harismatică, deşi ea are încredere în harismele asceţilor.

Ortodoxia tolerează un amestec de tradiţii şi practici bisericeşti de origine bizantină, care trebuie să fie puse fiecare la locul lor. „Perioada bizantină a istoriei aşteaptă încă o evaluare adevărată în spiritul bisericii". Se inventează un temei teologic pentru practici care n-au astfel de temei; sau invers: se impun reguli de drept canonic, fără referinţe teologice. „Eclipsa conştiinţei eclesiologice s-a reflectat în pietatea liturgică, în formele şi înţelesul cultului." (A. Schmemann).

Prin urmare, în procesul receptării şi transmiterii tradiţiei, ea poate să fie interpretată unilateral sau identificată cu elemente conjuncturale care aparţin altei perioade. Tradiţia trebuie să fie eliberată de astfel de restricţii, pentru ca să fie redată înnoitor generaţiilor viitoare, ca propria lor tradiţie.

IV. **Teologia dogmatică ortodoxă** (ca disciplină de învăţământ)

Aceasta are două obiective principale: a) epistemologia teologică, sau cunoaşterea noetică, adică experienţa cunoaşterii dobândite prin contemplaţie; şi b) educaţia teologică sau predarea teologiei (învăţământul), adică formularea a ceea ce se constituie **regula fidei**. Pe de o parte, dogmatica ţine să protejeze misterul de nepătruns al Cuvântului lui Dumnezeu, nicidecum verbalizarea conceptuală sau sistematizarea datelor revelaţiei. Dogmatica nu e o „ştiinţă" a dogmelor. Ea nu elaborează, reduce sau epuizează în comentarii revelaţia scrisă sau personală a Logosului lui Dumnezeu. Ea preferă contemplarea noetică, făcând transparentă bogăţia descoperirii divine, folosind pentru aceasta antinomiile apofatice. În această atingere a misterului, teologia respectă, venerează Adevărul, contemplaţia se transformă în adorare.

Pe de altă parte, dogmatica încearcă să evoce, să explice, să comunice persoana şi misiunea Cuvântului întrupat, în care se află harul şi Adevărul în deplinătatea lor (Ioan 1, 14, 17). Ea ştie că „Nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale". Sf. Pavel e conştient că „Noi avem comoara aceasta în vase de lut" (2 Cor. 4, 7). Astfel, teologia recurge mai degrabă la comunicarea simbolică, la limbajul metaforic, la iconografie, imnologie şi doxologie. Iar când a fost nevoie, pentru a separa doctrina apostolică de opinii teologice arbitrare, Biserica, prin con-

sens, a pus în scris **regula fidei**, mărturisirea ei de credință, folosind chiar termeni care nu se găsesc în vocabularul biblic („de-o-ființă").

Preot Dr. Ioan Bria
Profesor asociat la Facultatea de Teologie Sibiu

Bibliografie

— Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, București, Editura Anastasia, 1993, pp. 35—49; 267—279.
— Ion Bria, *Ortodoxia și semnificația ei azi*, în „Studii Teologice", XLIV (1992), nr. 1—2, pp. 3—17.
— Ioan Ică, Nicolae Dură, *Dumnezeu-unul în ființă și întreit în persoane*, în vol. „Credința Ortodoxă...", Sibiu, 1992, pp. 188—241.

TRADUCĂTORI ȘI TRADUCERI ÎN RELAȚIILE BISERICEȘTI DINTRE RĂSĂRIT ȘI APUS (SECOLELE XI—XVI)

În primele veacuri ale erei creștine cel puțin intelectualii lumii greco-romane cunoșteau ambele limbi, greaca și latina.[1] La Roma greaca a fost limba comună până la mijlocul secolului al III-lea, iar ca limbă a culturii ea a dăinuit acolo încă un veac, timp în care limba poporului și limba liturgică a Bisericii s-au întrepătruns.[2] Cu trecerea timpului și mai ales ca urmare a migrării popoarelor, unitatea culturală a lumii vechi va dispărea iar cunoașterea altei limbi decât cea maternă va deveni privilegiul unui număr tot mai restrâns de oameni. Astfel, în anul 430, papa Celestin a găsit cu greu pe cineva care să-i traducă scrisorile primite din partea lui Nestorie. Patru secole mai târziu, patriarhul Fotie al Constantinopolului a socotit limba latină, pe care nu o cunoștea, a fi nepotrivită pentru exprimarea adevărurilor de credință.

Atunci când teologi din Apus doreau să citească lucrări ale colegilor lor din Răsărit ei o puteau face doar prin intermediul puținelor traduceri existente. La rândul lor, cei din lumea ortodoxă foloseau florilegii cu citate din autorii mai reprezentativi ai Creștinătății apusene.[3] Pe drept cuvânt s-a spus că „întrucât nu se mai adăpau de la aceleași izvoare și nu mai citeau aceleași cărți, Răsăritul grec și Apusul latin s-au îndepărtat tot mai mult unul de celălalt."[4]

Această înstrăinare culturală și lingvistică și-a avut partea ei de contribuție la Marea Schismă și la perpetuarea ei peste veacuri. Întâlniri între reprezentanți ai Bisericii din cele două zone vor trebui, cel mai adesea, să facă apel la serviciile unor interpreți. La aceștia s-a recurs

1. Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Penguin Books, Baltimore, 1969, p. 52.
2. Anton Michel, *Sprache und Schisma* în: *Festschrift Kardinal Faulhaber zum achtzigsten Geburtstag*, München, 1949, p. 49.
3. *Ibidem*, p. 45.
4. T. Ware, *op. cit.*, p. 54.

chiar şi la 16 iulie 1054 atunci când reprezentanţii Romei, cardinalul Humbert, episcopul Petru de Amalfi şi diaconul Frederik, plecaţi într-o misiune mai mult cu caracter politic la Constantinopol, au sfârşit prin a produce ruptura care este cunoscută sub numele de marea schismă. Vina pentru cele întâmplate a fost atribuită de către împăratul Constantin al IX-lea Monomahul tocmai interpreţilor celor trei legaţi papali.[5]

Au urmat numeroase încercări de refacere a unităţii bisericeşti unele din acestea manifestându-se prin discuţii teologice între două persoane iar altele cuprinzând grupuri mai mari şi de o parte şi de alta. Prima încercare de acest fel s-a făcut în anul 1073 prin contactele dintre papa Grigorie al VII-lea şi împăratul bizantin Mihail al VII-lea Dukas.[6]

Informaţii detaliate despre un dialog teologic între un om al Bisericii apusean şi unul răsăritean sunt cuprinse într-o scriere, o adevărată dare de seamă, provenind de la unul din cei doi participanţi, episcopul Anselm de Havelberg. El s-a dus la Constantinopol în anul 1135 cu misiunea din partea împăratului german Lothar al III-lea de a negocia cu bazileul bizantin Ioan al II-lea Comnenul termenii unui acord privind o acţiune comună împotriva lui Roger al II-lea al Siciliei. Se pare că timpul liber care i-a fost oferit de tratativele politice care trenau i-au dat lui Anselm posibilitatea de a sta de vorbă cu oameni ai Bisericii din Răsărit despre chestiuni asupra cărora cele două Biserici erau în dezacord, discuţii care l-au făcut popular printre locuitorii Constantinopolului.[7] Aceasta a dus la programarea unei dispute cu arhiepiscopul Niceta de Nicomidia, profesor la Academia Patriarhală de la Constantinopol, pe care Anselm l-a caracterizat ca „venerabilus ac doctissimus ... praecipus inter duodecim didascalos."[8]

La discuţia care a avut loc la 10 aprilie 1136, în faţa bisericii Sf. Irina, din apropierea catedralei Sf. Sofia, autorităţile bizantine au rânduit silenţiari care să păstreze liniştea, arbitri, la care să apeleze cei angajaţi în dispută, precum şi stenografi care să înregistreze totul.[9]

Anselm de Havelberg, care nu cunoştea limba greacă, a fost însoţit la discuţii, aşa cum el însuşi a mărturisit,[10] de către Iacob Veneţianul, canonist şi traducător în latină al „Noii Logici" a lui Aristotel,[11] de Burgundio din Pisa, celebru jurist şi traducător, emisar al cetăţii sale la Constantinopol, cel care a transpus în limba latină unele opere teologice ale

5. Teodor M. Popescu, *Geneza şi evoluţia schismei*, „Ortodoxia", 1954, 2—3, p. 207.

6. Lucian Gafton, *Agravarea schismei prin încercările de unire din secolele XI—XV*, „Ortodoxia", 1956, 3, p. 398—399.

7. Norman Russell, *Anselm of Havelberg and the Union of the Churches*, „Sobornost", 1979, vol. I, nr. 2, p. 23.

8. *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, Migne, P. L., 188, col. 1163 B; A se vedea şi Anselm de Havelberg, *Dialogues*, Livre I, text latin, note preliminaire, traduction, notes et appendice par Gaston Salet SJ, în *Sources Chretiennes*, no. 118, Editions du Cerf, Paris, 1966, p. 30.

9. N. Russell, art. cit., p. 24.

10. *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1163 B.

11. N. Russell, art. cit., p. 24, n. 24.

Sfinţilor Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom şi Ioan Damaschin,[12] şi de Moses de Bergamo. Despre acesta din urmă Anselm a notat: „... tertius inter alios precipuus graecarum et latinarum litterarum doctrina apud utramque gentem clarissimus Moyse nomine. Italus natione ex civitate Pergamo; iste ab universi electus est, ut utrimque fidus esse interpres".[13] Aşa cum rezultă dintr-o scrisoare adresată fratelui său Petru de Brolo (în 1130) Moses rezida la Constantinopol şi se afla în serviciul împăratului, cu care călătorise la Tesalonic. El fusese un om cu stare, posesor şi al unei bogate colecţii de manuscrise greceşti, care a pierit într-un incendiu ce a cuprins cartierul veneţian al capitalei bizantine, împreună cu o bună parte a averii sale.[14] De la Moses de Bergamo au rămas câteva lucrări scrise. Într-o **Expositio** a cuvintelor greceşti din prefeţele biblice ale Fericitului Ieronim el s-a ocupat de cei mai dificili dintre aceşti termeni. El este şi autorul traducerii din greceşte în latineşte a tratatului **Argumentum orthodoxe fidei de S. Trinitate.**[15] În aceeaşi manieră ca şi în **Expositio** el se ocupă şi în această traducere, în două locuri, de unii termeni greceşti pe care îi comentează. Într-un fel de dedicaţie la această traducere se menţionează Dacia, probabil ca un ecou al campaniei danubiene a lui Ioan Comnenul din 1128, în care Moses se pare că l-a însoţit pe împăratul bizantin în calitate de secretar.[16] Tot Moses a fost autorul unei poezii despre oraşul său natal. Informaţiile de mai sus ne ajută să ne formăm o imagine adecvată despre calităţile lingvistice şi literare ale acestui interpret.

Anselm, care a luat primul cuvântul în disputa cu Niceta, s-a comparat pe sine şi pe interlocutorul său bizantin cu cei doi ucenici pe drumul spre Emaus, sperând că aşa cum cei doi au recunoscut pe Domnul prin frângerea pâinii, tot aşa şi el şi Niceta vor recunoaşte adevărul prin analizarea Scripturii. Înainte de a purcede la tematica propriu-zisă a disputei, Niceta a dorit să se rezolve problemele tehnice ale traducerii. Unice în felul lor, informaţiile ierarhului apusean privitoare la acest aspect se cuvin a fi reproduse aici:

> Nechites archiepiscopus Nicomidiae dixit „Videtur mihi quod ea quod dicturi sumus, electus interpres de verbo ad verbum fideliter exponat, quia hoc modo melius nos invicem intelligere possumus, et ipse hoc facilius facere potest. Anselmus Havelbergensis episcopus dixit „Ego huius modi usum loquendi non habeo, et praeterea suspecta est mihi talis interpretatio, quia capi possum in verbo, si dispariliter fuerit interpretatum, nec decet nos contendere verbis. Verum talis interpretatio in medio currat, quae sermonem utrique

12. R. Mols, *Burgundio de Pisa*, în: „Dictionnaire d'Histoire et de Geographie Ecclesiastique", vol. 10, Paris, 1937, col. 1363—1366.
13. *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1163 B.
14. Charles H. Haskins, *Moses of Bergamo*, „Byzantinische Zeitschrift", 23 (1914—1919), p. 134; Th. Niggl, *Moses de Bergamo*, „Lexikon für Theologie und Kirche, vol. 7, Verlag Herder, 1962, col. 654.
15. Th. Niggl, art. cit., col. 654.
16. Ch. H. Haskins, art. cit., p. 139.

continuatum pleno et collecto verborum sensu excipiat et exponat: hoc enim modo locutionis seu interetationis non videbimur verborum observatores, sed sententiarum investigatores. Nechites archiepiscopus Nicomidiae dixit „Fiat sicut dicis, nam et hoc mihi placet, quia tibi placet.[17] (Niceta, arhiepiscopul Nicomidiei, spuse: „Mi se pare că cele ce avem de gând să discutăm să fie expuse în mod fidel cuvânt cu cuvânt de către interpretul ales pentru că în acest fel putem să ne facem înţeleşi unul pe altul iar el (interpretul, n. tr.) poate face mai uşor aceasta. Anselm, episcopul Havelbergului, răspunse: „Eu nu am obişnuinţa acestui fel de a discuta şi pe deasupra o astfel de traducere mi se pare suspectă pentru că eu pot fi deranjat de un cuvânt dacă el va fi interpretat diferit şi nu stă bine să ne contrazicem în privinţa cuvintelor. Însă acea traducere decurge cursiv care receptează şi redă din ambele părţi un dialog neîntrerupt având un sens explicit şi concis al cuvintelor; căci prin acest mod de vorbire sau traducere nu vom părea (a fi) observatori ai cuvintelor ci cercetători ai înţelesurilor. Niceta, arhiepiscopul Nicomidiei, a zis: „fie precum zici tu, pentru că şi mie îmi convine aceasta, întrucât şi ţie îţi convine").

Discuţiile propriu-zise s-au concentrat asupra problemelor lui Filioque, azimei şi autorităţii în Biserică. Anselm şi Niceta au declarat că diferenţele dintre ei privesc doar chestiuni minore care nu împiedică mântuirea sufletelor şi cei doi şi-au exprimat dorinţa ţinerii unui sinod general care să ducă la rezolvarea diferenţelor. În ciuda acestei dorinţe, Anselm a afirmat că autoritatea papei ar fi superioară unui sinod. Aşadar, este evidentă şi aici deosebirea privitoare la autoritate: tradiţia Bisericii, exprimată în sinod, pentru răsăriteni, şi papa, pentru apuseni.

Anselm a mai avut o a doua discuţie teologică în Răsărit, în anul 1154, când a fost trimis la Constantinopol de către Frederic I Barbarosa, pentru a cere pentru el mâna Mariei, fiica sebastocratorului Isaac. După indeplinirea cu succes a misiunii, Anselm s-a oprit la Tesalonic unde a avut o discuţie publică cu Vasile de Ohrida, arhiepiscopul oraşului, despre Filioque. Rămânând fiecare la punctul de vedere al Bisericii sale, cei doi s-au despărţit în termeni amicali.[18] Nu există informaţii privitoare la aspectele tehnice ale dialogului de la Tesalonic şi deci nici cu privire la existenţa unui traducător. Fără îndoială, însă, că şi discuţia lui Anselm cu Vasile al Ohridei s-a purtat prin intermediul unui interpret, nici Anselm şi nici Vasile necunoscând limba celuilalt.

Următorul moment al istoriei discuţiilor dintre răsăriteni şi apuseni este cel care a fost făcut posibil de către cea de a patra cruciadă pornită împotriva mahomedanilor, dar care va sfârşi ca „Cruciada împotriva creştinilor", cum a numit-o un cunoscut istoric al acestui fenomen.[19]

---

17. *Anselmi Havelbergensis Dialogi*, col. 1164 A.
18. N. Russell, art. cit., p. 23.
19. Steven Runciman, *A History of the Crusades*, III, Penguin Books, 1963, p. 107.

Chiar la sfârşitul anului 1204, când a fost cucerit Constantinopolul de către latini, noile autorităţi au convocat la Sfânta Sofia preoţi, monahi şi mireni, cărora cardinalul Petru Capuano le-a cerut „să se supună urmaşului lui Petru, căruia i s-a dat puterea supremă de către Hristos."[20] Era prezent acolo şi un tălmaci care a tradus cuvintele de mai sus. El a refuzat, însă, să traducă următoarea cerere de precizare venită din partea monahului Ioan Mesarites, profesor de exegeza psalmilor: „Bărbaţi ai Romei şi câţi sunteţi adunaţi astăzi aici! Spuneţi-vă gândul inimii voastre clar şi precizaţi sensul cuvintelor. Aţi cerut bizantinilor să se supună papei. Însă în cuvântul supunere se disting două înţelesuri: unul de supunere spirituală şi altul de supunere civilă... După omul din afară avem de stăpân pe împăratul iar cu sufletul şi cu partea ascunsă a noastră ne supunem patriarhului nostru Ioan. Spuneţi, dar, precis în ce sens cereţi să ne supunem papei?"[21] Atunci când Ioan Mesarites a cerut din nou precizări, traducătorul, verde de mânie, a izbit cu pumnul în braţul scaunului ameninţându-l pe Mesarites, la care călugărul constantinopolitan a replicat: „Blestemul cuvintelor tale să cadă asupra capului tău, sofist al adevărului".[22]

Discuţiile au fost reluate doi ani mai târziu, când au avut loc două întruniri, la 26 septembrie şi la 2 octombrie 1206, şi când, din partea latinilor, care au cerut supunere faţă de papă şi de patriarhul trimis de acesta, au participat cardinalul Benedict şi Tomaso Morosini, patriarhul latin al Constantinopolului. Traducerea dialogului a fost asigurată de către Nicolae de Otranto[23] (cunoscut şi ca Nectarie de Casole), care l-a însoţit acolo pe cardinal. Bun cunoscător al limbilor latină şi greacă, acesta avea experienţa transpunerilor dintr-o limbă într-alta, atât în scris cât şi oral. El a tradus în latină, pentru episcopul de Otranto, Liturghia Sf. Vasile cel Mare şi alte părţi liturgice şi se pare că tot lui i se datorează versiunea grecească a misei apusene, atribuită lui Nicolae Mesarites. Alegerea sa de către latini ca interpret pentru Benedict pare oarecum surprinzătoare ţinând cont de faptul că el a fost considerat „un zelos fotian" împărtăşind punctul de vedere ortodox în probleme controversate ca cele privitoare la purcederea Duhului Sfânt, azime, postul de sâmbăta, etc.[24]

Tot ca interpret, Nicolae de Otranto a mai călătorit în Răsărit în 1214—1215,[25] însoţindu-l de data aceasta pe cardinalul spaniol Pelagius (Pelayo) Gaitan. Călătoria aceasta s-a realizat ca urmare a cererii adresate de împăratul Teodor Lascaris de la Niceia papei Inocenţiu al III-lea de a mijloci pe lângă autorităţile latine de la Constantinopol un acord de încetare a sprijinului acordat de aceştia din urmă turcilor împotriva imperiului niceian. La Constantinopol, cardinalul a discutat cu reprezen-

---

20. Dr. D. Stăniloae, *Din tratativele de unire între Biserica Ortodoxă şi Catolică pe timpul împărăţiei latine din Constantinopol*, „Revista Teologică", 1930, 3—4, p. 169.
21. *Ibidem*.
22. *Ibidem*.
23. *Ibidem*, p. 167.
24. Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1959, p. 669—670.
25. *Ibidem*.

tanţi ortodocşi în perioada 15—22 noiembrie 1214 şi apoi la Niceia cu Nicolae Mesarites, arhiepiscop de Efes, fratele mai mic al lui Ioan Mesarites, care participase şi el la discuţiile de la Constantinopol, alături de Ioan. Pelagius a promis să oprească expulzările de monahi bizantini din mânăstirile lor în cuprinsul imperiului latin de la Constantinopol. Cei doi au abordat şi probleme teologice ca primatul papal, Filioque, problema azimilor, fără a ajunge la o apropiere a punctelor lor de vedere.[26]

Dacă în istoria încercărilor de refacere a unităţii bisericeşti dintre Răsărit şi Apus este amintit şi sinodul de la Lyon din 1274, trebuie spus că acesta a fost un sinod al Bisericii Apusene convocat de papa Grigorie al X-lea, dar are mai puţină îndreptăţire la titlul de sinod unionist. Aceasta deoarece Biserica din Bizanţ nu a fost reprezentată la Lyon, cei trei participanţi: George Acropolites — înalt funcţionar de stat —, fostul patriarh Gherman al III-lea şi mitropolitul Teofan al Niceei constituind, mai degrabă, o delegaţie personală a împăratului Mihail al VIII-lea Paleologul. Niciunul dintre patriarhii răsăriteni nu şi-a trimis reprezentanţi şi niciunul dintre teologii de marcă ai Constantinopolului ca Beocos, Mouzalon, Grigorie de Cipru, Holobolos şi Planudes nu s-au deplasat la Lyon.[27] Trimiţând această delegaţie în Apus, Mihail al VIII-lea, care a recucerit Constantinopolul în 1561, a dorit să înlăture primejdia unei noi cruciade latine împotriva capitalei.

Neîndreptăţirea denumirii de sinod unionist pentru ceea ce s-a întâmplat la Lyon decurge şi din faptul că acolo nu au avut loc discuţii oficiale. George Acropolites a citit mărturisirea de credinţă a împăratului (prin care acesta accepta primatul papal, azimile şi Filioque) şi după cântarea crezului în latină de către papă, bizantinii au făcut acelaşi lucru cu textul în limba greacă, inclusiv adausul Filioque. Delegaţii lui Mihail al VIII-lea au putut avea discuţii teologice private,[28] dar acestea nu au influenţat cu nimic rezultatul întrunirii. Într-o vreme în care cu greu se putea găsi cineva la curia papală care să fie cunoscător al limbii greceşti ca să poată traduce scrisorile venite din Bizanţ, mica delegaţie imperială s-a deplasat la Lyon, însoţită şi de (megas erminetis) conducătorul oficiului de traducători de la curtea din Constantinopol.[29] Acesta a putut să îndeplinească rolul de interpret cu puţinele ocazii care cereau aceasta la Lyon. Acelaşi serviciu l-au putut face şi arhiepiscopii greci uniţi cu Roma, care au fost prezenţi la Lyon, precum şi călugărul

---

26. Antonio Garcia y Garcia, *La Iglesia griega y el Concilio IV Lateranense de 1215*, „Dialogo Ecumenico", XIII, 1978, 46—47, p. 131.

27. Aristides Papadakis, *Crisis in Byzantium; The Filioque Controversy in the Patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283—1289)*, Fordham University Press, New York 1983, p. 16; A. Papadakis (in collaboration with John Meyendorff), *The Christian East and the Rise of the Papacy; The Church 1071—1453, A.D.*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, N. Y., 1994, p. 222; A se vedea şi Steven Runciman, *Vecerniile siciliene, O istorie a lumii mediteraneene spre sfârşitul secolului al XIII-lea*, traducere de M. Moroiu, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 150.

28. A. Papadakis, *Crisis in Byzantium*, p. 16.

29. B. Altaner, *Sprachkenntnisse und Dolmetcherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (Päpstliche Kurie) und Orient im 13. und 14. Jahrhunderten*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte", LV Band, Heft I/II 1936, p. 93.

dominican şi cel franciscan, cunoscători ai limbii greceşti, care se aflau acolo.[30]

În secolul al XIV-lea, trimişii bizantini la curtea papală de la Avignon în 1348 şi 1352, au fost însoţiţi şi de interpreţi, fiind cunoscut numele unuia dintre aceştia: Nicolae, „interpres maior".[31]

Prezenţa masivă a apusenilor în timpul imperiului latin de la Constantinopol (1204—1261) şi chiar după dispariţia acestuia a trezit aici interesul pentru literatura teologică apuseană. Astfel, în secolul al XIV-lea opere ale unor părinţi şi scriitori bisericeşti latini ca Ambrozie, Augustin, Fulgenţiu de Ruspe, Toma de Aquino au fost traduse în limba greacă.[32] În acelaşi secol, învăţaţi greci, fie din proprie iniţiativă, fie invitaţi, s-au îndreptat spre oraşe italiene unde au predat limba greacă. Un strălucit exemplu l-a reprezentat Manuel Chrysoloras, invitat de oraşul Florenţa în 1397, iar mai târziu ucenici ai săi florentini s-au dus la Constantinopol pentru a se adăpa direct de la izvoare şi de unde s-au întors cu manuscrise ale unor opere greceşti.[33]

Apariţia traducerilor este şi o dovadă a numărului mic al celor care cunoşteau limba celorlalţi şi într-o parte şi într-alta a lumii creştine. Acest lucru a fost dovedit şi de extraordinara şi ultima încercare din evul mediu de a reface unitatea bisericească care a fost sinodul de la Ferrara-Florenţa (1438—1439), la care delegaţia răsăriteană a fost alcătuită din 700 de persoane şi a fost condusă de către împăratul Ioan al VIII-lea Paleologul şi de patriarhul Iosif al II-lea.

La prima întâlnire a patriarhului ecumenic cu papa Eugeniu al IV-lea la Ferrara a fost prezent ca interpret Cristoforo Garatoni,[34] care îl cunoştea pe patriarh încă din 1433 când fusese trimis la Constantinopol pentru a stabili cu autorităţile politice şi bisericeşti de acolo locul viitorului sinod unionist. Garatoni a mai vizitat apoi Constantinopolul în 1434, ca nunţiu apostolic cu misiune specială pe lângă armeni. Între timp, la 27 februarie 1437 el a fost numit episcop de Corone. După sinodul de la Ferrara-Florenţa, în 1439, el a devenit nunţiu apostolic în Răsărit. În această calitate se afla în capitala bizantină atunci când Mitrofan de Cizic a fost ales patriarh ecumenic după întoarcerea delegaţiei răsăritene acasă.

Din comitetul alcătuit la Ferrara din reprezentanţi ai celor două Biserici în mai 1438 pentru coordonarea lucrărilor sinodului a făcut parte şi Nicolae Sagundino, grec din Florenţa, originar din Eubeea, care va primi cele mai mari elogii pentru activtatea sa ca interpret.[35] Descrierile lucrărilor sinodului ne înfăţişează chiar şi locul ocupat de acesta în capela palatului ducal din Ferrara în care se desfăşura sinodul: în faţa băncilor în care şedeau oratorii. După ce Visarion al Niceei a deschis discuţiile, Sagundino a fost cel care a citit discursul acestuia în latină. Tot

30. Ch. Joseph Hefele, *Histoire des Conciles,* IV, 1, Paris, 1914, p. 173.
31. B. Altaner, art. cit., p. 93 şi n. 21.
32. Joseph Gill SJ, *Le Concile de Florence,* Desclé et Cie Editeurs, Tournai, 1864, p. 25.
33. *Ibidem,* p. 172.
34. *Ibidem,* p. 101.
35. *Ibidem,* p. 108.

el i-a atras atenția, de două ori, lui Andrei Chrysoberges asupra unor inexactități de traducere.

Munca interpreților nu a fost dintre cele mai ușoare, dacă luăm în considerare faptul că unele cuvântări durau extrem de mult chiar și pentru vremea aceea. Prezentarea unuia dintre oratorii latini, Montenero, a durat opt ore.[36] Când termina de explicat un text, textul respectiv era citit în grecește de către Ambrogio Traversari, conducătorul camaldulilor. Aceasta îl face să se plângă într-o scrisoare către călugării săi: „eu fac toată munca grecilor, traducând din greacă în latină și din latină în greacă tot ceea ce se zice sau se scrie".[37] Se presupune că el a fost autorul florilegiului de citate din părinții latini și din sinoade, traduse în grecește, și din părinții greci, care au stat la baza unei bune părți a argumentației patristice a lui Montenero la Florența.[38] Cardinalul Cesarini i-a urat lui Traversari să ajungă la vârsta lui Matusalem ca să poată să-și folosească zilele și nopțile ca să traducă întreaga lucrare **Împotriva lui Eunomiu** a Sf. Vasile cel Mare.[39] Acest lucru nu s-a întâmplat, Traversari murind la câteva luni după încheierea lucrărilor sinodului. Alegerea lui Traversari pentru activitatea de interpret și traducător la Ferrara-Florența s-a bazat pe implicarea sa anterioară în tratative bisericești, mai ales la conciliul de la Basel și pe lângă împăratul Sigismund. Profilul său teologic a cântărit tot atât de mult la cei care i-au încredințat aceste sarcini. Socotit a fi fost „unul din cei mai mari teologi și unul din ce mai fecunzi autori ai timpului său",[40] lui i se datorează un tratat despre Euharistie, altul despre purcederea Duhului Sfânt, unele vieți de sfinți, precum și o serie de traduceri dintre care amintim **„Despre feciorie"** a Sf. Vasile cel Mare, **Contra gentes a** Sf. Atanasie, omilii ale Sf. Ioan Hrisostom și **Despre ierarhia cerească** a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul.[41]

În timpul sinodului, traducătorii de acolo au trebuit să facă față și dificultăților cauzate de diferențele existente între Apus și Răsărit privitoare la înțelegerea unor termeni ca **ousia** și **hypostasis** sau **ekporevesthai** și **procedere.**

Sinodul s-a încheiat prin semnarea de către bizantini, la 5 iulie 1439, a decretului de unire care cuprindea așa-numitele patru puncte florentine. Decretul a fost redactat în limba greacă de către Ambrogio Traversari și apoi un alt traducător, Nicolae Sagundino, a purtat pergamentul cu decretul pentru a fi semnat de către răsăriteni, care potrivit spuselor lui Syropoulos, istoricul bizantin participant la sinod, nu îl citiseră înainte.

Nu este exclus ca în timpul lucrărilor sinodului, pe lângă interpreții pomeniți aici să fi existat și alte persoane care au desfășurat o acti-

---

36. *Ibidem*, p. 204.
37. *Ibidem*, p. 111.
38. *Ibidem*, p. 153.
39. *Ibidem*, p. 153.
40. E. Morin, *Ambroise le Camaldule*, în „Dictionnaire de Theologie Catholique", I.1, Librairie Latouzey et Ané, Paris, 1930, col. 953.
41. *Ibidem*, col. 954.

vitate asemănătoare.[41a] Este cazul lui Simeon din Suzdal, membru al delegației ruse la sinod, care a fost inclus în delegație pentru că era cunoscător al limbii grecești, fapt excepțional în vremea aceea în Rusia.[42] Cu toate că el nu putea urmări întotdeauna nivelul ridicat al discuțiilor teologice el va fi slujit ca traducător pentru ceilalți membri ai delegației ca episcopul Avram de Suzdal și câțiva preoți, diaconi și monahi. Conducătorul delegației, mitropolitul Isidor al Kievului, era grec și nu a avut nevoie de oficiile unui alt traducător alături de cei amintiți mai înainte pentru traducerile în și din limba latină.

După apariția Protestantismului s-au înregistrat, încă în timpul vieții lui Martin Luther, contacte ale unor reprezentanți ai acestuia cu personalități ale Bisericii Ortodoxe. Reformatorul german el însuși a invocat în disputa sa cu J. Eck din 1519 mărturia Bisericii Ortodoxe, pe care a numit-o „meliorem partem universae Ecclesiae". El a făcut aceasta în sprijinul propriilor puncte de vedere și împotriva unor învățături ale Bisericii Apusene, în special împotriva primatului papal.[43]

Dar cel care a inițiat cele dintâi legături cu ortodocșii a fost Philip Melanchton, „marele sistematizator al teologiei luterane".[44] Imboldul spre aceasta i-a putut veni din pregătirea sa de clasicist. Cel dintâi corespondent al lui Melanchton a fost Antonie Eparhul,[45] care în 1542, când i-a scris Melanchton, era dascăl la Veneția. Mai importantă pentru tema noastră este legătura teologului luteran cu diaconul Dimitrie Mysos, care provenea din rândul clericilor de la Constantinopol și a fost trimis la Wittemberg de către patriarhul Ioasaf al II-lea pentru a se informa despre noua mișcare ieșită din Biserica Apuseană.[46] Diaconul a făcut o

41 a. Ghenadie Scholarios, viitorul patriarh ecumenic, care a fost prezent la sinod, este cunoscut și prin activitatea sa de traducător. A se vedea Hugh Christopher Barbour, *The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the „de Ente et Essentia" of Thomas Aquinas*, Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1993.

42. J. P. Arrignon, *Les russes au Concile de Florence*, „Irenikon" 1974, 2, p. 192.

43. George Elias Zachariades, *Tübingen und Konstantinopel; Martin Crusius und seine Verhandlungen mit der Griechisch-Orthodoxen Kirche*, Gerstung & Lehmann, Göttingen, 1941, p. 3; J. Karmiris, *Die Einstellung Luthers der Orthodoxen Kirche gegenüber*, în: *Luther et la Reforme Allemande dans une perspective oecumenique*, Les editions du Centre orthodoxe, Chambesy, 1983, p. 390.

44. Justo Gonzales, *A History of Christian Thought*, III, Abingdon Press, Nashville, 1975, p. 94.

45. G. E. Zachariades, *op. cit.*, p. 8—10.

46. *Ibidem*, p. 16; V. Stavridis, *Histoire du Patriarchat oecumenique*, „Istina", 1970, 2, p. 143; George Mastrantonis, *Augsburg and Constantinople; The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, Massachusetts, 1982, p. 8. Există și păreri diferite cu privire la originea lui D. Mysos. S. Runciman *(The Great Church in Captivity; A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge at the University Press, 1968, p. 246) afirmă că acesta era din Muntenegru, iar Șerban Papacostea *(Diaconul sârb Dimitrie și penetrația Reformei în Moldova*, „Romanoslavica", XV, 1967, p. 213) îl socotește a fi fost sârb de origine și că a fost secretar la curtea Moldovei mai întâi în timpul fiilor lui Petru Rareș și poate la începutul domniei lui Alexandru Lăpușneanu, după care a plecat la Constantinopol ca secretar al Patriarhiei Ecumenice.

impresie foarte bună teologilor luterani şi mai cu seamă lui Melanchton, la care s-a prezentat cu o scrisoare de recomandare din partea lui Iacob Heraclid, pe care l-a cunoscut în Moldova.[47]

Melanchton a folosit prilejul vizitei lui Mysos la Wittemberg pentru a-i trimite patriarhului ecumenic o scrisoare în care arăta că urmăreşte cu interes şi îngrijorare greutăţile prin care trecea Biserica grecească şi îşi exprimă admiraţia pentru vitejia cu care se opunea duşmanilor lui Hristos.[48] La această scrisoare Melanchton a adăugat o traducere în limba greacă a Confesiei Augustana, mărturisirea de credinţă luterană de la Augsburg. Traducerea grecească a fost publicată la Basel în 1559 sub numele lui Paul Dolscius, cum indică foaia de titlu: **Graece reddita a Paulo Dolscio Plauensi.** Tot Dolscius a scris o prefaţă în limba latină la acest volum.[49] Se crede, însă, că adevăratul traducător a fost Melanchton însuşi, probabil cu ajutorul lui Mysos. Acest punct de vedere a fost exprimat şi de Martin Crusius: „nomine Dolscii editum, sed a Phillipo compositum".[50]

În primul rând, textul trimis patriarhului Ioachim al II-lea nu pornea de la versiunea oficială a Augustanei din 1530 ci este posibil să fi avut ca bază o altă variantă datorată lui Melanchton. Dar şi aşa ea a fost mai degrabă o adaptare decât o traducere,[51] întrucât nu este uşor pentru traducători să găsească echivalenţii exacţi în limba greacă ai termenilor latini. Dincolo de aceasta a existat dorinţa de a apropia textul trimis la Constantinopol de tradiţia ortodoxă. În locul conceptului de justificare, specific Augustanei, versiunea grecească vorbeşte despre vindecare. De fapt, aceasta a reprezentat „o încercare de a prezenta principalele doctrine ale comuniunii luterane în terminologia Părinţilor greci şi a Liturghiei".[52]

Este semnificativ faptul că dimensiunea ecumenică a versiunii greceşti a Confesiunii de la Augsburg datorată lui Melanchton a fost recunoscută şi de teologii luterani de la Tübingen care au intrat în legătură cu patriarhul Ieremia al II-lea al Constantinopolului. În 1573 pleca spre capitala imperiului otoman tânărul teolog luteran Ştefan Gerlach în calitate de capelan al ambasadorului german David von Ungnad. El ducea patriarhului ecumenic două scrisori din partea cărturarului german Martin Crusius, „cel mai mare elenist al secolului al XVI-lea"[53] şi a lui Jacob Andreae, cancelarul Universităţii din Tübingen. Cei doi se interesau de situaţia Bisericii Ortodoxe sub stăpânire turcească. Ştefan Gerlach a câştigat prietenia lui Theodor Zygomalas, protonotarul Marii Biserici, care l-a pus în legătură cu Ieremia al II-lea. Patriarhul ecumenic l-a pri-

47. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 248.
48. G. E. Zachariades, *op. cit.*, p. 16.
49. Georges Florovsky, *The Greek Version of the Augsburg Confession*, în: *Christianity and Culture*, Nordland Publishing Comp., Belmont, Massachusetts, 1974, p. 157.
50. *Ibidem*, p. 158.
51. *Ibidem*, p. 159.
52. Idem, *Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines*, în: *Christianity and Culture*, p. 149.
53. G. E. Zachariades, *op. cit.*, p. 51.

mit în audienţă în octombrie 1573 în prezenţa lui Ioan Zygomalas, tatăl lui Theodor Zygomalas, care era secretar al patriarhului şi care a servit ca interpret în timpul întâlnirii.[54]

A urmat corespondenţa dintre teologii de la Tübingen şi patriarhul Ieremia al II-lea. În 1574, la cererea capelanului Ştefan Gerlach, cunoscutul elenist M. Crusius împreună cu J. Andreae au trimis la Constantinopol şase exemplare ale versiunii greceşti pregătite de Melanchton pentru patriarhul Ioasaf al II-lea, dar pe care Mysos se pare că nu a mai dus-o patriarhului ecumenic. Din cele şase exemplare cel dintâi a fost destinat lui Ieremia al II-lea iar celelalte altor ierarhi greci precum şi unui laic, lui Mihail Cantacuzino, care promisese să o traducă în greaca populară, ceea ce nu s-a mai întâmplat.[55] Mărturisirea de la Augsburg a cunoscut şi o versiune georgiană, care a fost destinată Bisericii Ortodoxe din Iviria, fără să se cunoască autorul acelei traduceri şi dacă ea a ajuns la destinaţie şi cum a fost primită de către ortodocşii de acolo.

Martin Crusius a fost cel care traducea în limba greacă scrisorile pe care el le alcătuise împreună cu Andreae şi Osiander ca răspuns la replicile lui Ieremia al II-lea. Uşurinţa cu care se exprima în limba greacă era cunoscută în întreaga Europă, el putând traduce nu numai în greaca clasică ci şi în cea modernă.[56]

Publicarea în 1582 a primului răspuns al lui Ieremia al II-lea de către preotul polonez Stanislaus Socolovius pentru a compromite cea dintâi acţiune ecumenică de anvergură a luteranilor îndreptată spre ortodocşi a determinat apariţia în 1584, la Wittemberg, a întregii corespondenţe sub titlul **Acta et scripta theologorum Wittembergentium et Patriarchae Constantinopolitani D. Hieremiae, quae utrique ab anno MDLXXVI usque ad annum MDLXXXI de Augustana Confessione inter se miserunt.** Volumul conţine pe lângă versiunea grecească a corespondenţei şi o traducere în limba latină, cu o prefaţă datorată lui M. Crusius.[57]

O mai scăzută semnificaţie a avut un alt moment al relaţiilor dintre ortodocşi şi luterani, pe care îl amintim aici şi pentru prezenţa acolo a unui tălmaci, care a avut mai degrabă un comportament hazliu decât un rost cu adevărat practic. O delegaţie suedeză, condusă de către Laurentius Petri, primul arhiepiscop luteran al Uppsalei şi de Michael Agricola, aflându-se în vizită în Rusia, în 1557, s-a întâlnit cu mitropolitul Macarie al Moscovei, cu care a discutat despre unele practici neacceptate de către luterani ca cinstirea icoanelor şi postul.[58] După ce a fost

---

54. *Ibidem*, p. 20. Cei doi Zygomalas făceau serviciul de interpreţi pe lângă patriarhul Ieremia al II-lea, care nu vorbea nici o limbă apuseană. P. du Fresne Canaye, *Voyage du Levant 1573* (ed. M. H. Hauser), Paris, 1897, p. 106—108; Cf. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 247, n. 2.
55. S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, p. 247—248.
56. G. E. Zachariades, *op. cit.*, p. 57.
57. G. Florovsky, *Patriarch Jeremiah II and the Lutheran Divines*, p. 144.
58. Idem, *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910*, în: *Christianity and Culture*, p. 171.

propusă latina ca limbă a discuțiilor, a fost aleasă totuși greaca. Traducătorul de la Moscova, însă, nu cunoștea această limbă, lucru pe care nu l-a făcut cunoscut de teama lui Ivan al IV-lea cel Groaznic. În consecință, în loc să traducă ce ziceau suedezii el a spus ce i-a trecut prin minte, iar Agricola, care înțelegea și limba rusă, a izbucnit în râs.[59]

Cazurile prezentate aici arată importanța pe care au avut-o traducătorii și traducerile în raporturile bisericești dintre Răsărit și Apus. Cei mai mulți dintre interpreții prezenți la diferite dialoguri teologice au fost oameni ai Bisericii cu o clară statură intelectuală și cel mai adesea și traducători ai unor opere teologice, contribuind și prin această latură a activității lor la încercările de apropiere reciprocă.

Pr. Prof. Dr. Aurel Jivi

---

59. Ph. Ludolph Müller, *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1951, p. 13.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE IERARHIE LA SFÂNTUL NICHITA STITHATUL

1. Scurte considerații asupra Schismei de la 1054[1]

Data de 16 iulie 1054 a rămas în conștiința Bisericii ca un moment în care unitatea creștină s-a rupt, prin „dezbinarea" care s-a produs în-

---

1. În legătură cu problema schismei există o bibliografie străină și românească bogată. Menționăm: A. Pichler, *Geschichte der Kirchlichen Trennung*, München, 1864; Walter Norden, *Das Papsttums und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reichs, 1453*, Berlin, 1903; Ch. J. Hefele — Dom. H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, 2, Paris, 1911, p. 1081—1084; Anton Michel, *Humbert und Kerularios Studien*, Paderborn, vol. I — 1925 (vezi și bibliografia generală recomandată de autor, p. 1—6); vol. II — 1930; E. Amann, *Michel Célulaire*, artic. în *„Dictionnaire de Theologie Catholique"*, t. X, 2, Paris, 1929, col. 1677—1703; Alexander Cartellieri, *Der Aufstieg des Papsttums im Rahmen der Weltgeschichte 1047—1095*, München und Berlin, 1936, p. XIX—XLIII; Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München, 1937; E. Amann, Aug. Dumas, *L'Eglise au pouvoir des laiques*, în *Histoire de l'Eglise*, publiée sous la direction de Aug. Fliche et V. Martin, t. VII, Paris, 1940; Martin Jugie, *Theologia dogmatica christianorum ab Ecclesia Catholica dissidentium*, t. I, *Theologiae dogmaticae Graeco-Russorum origo . . .*, Paris, 1926; Idem, *Schisme byzantin*, în *„Dictionnaire de Theologiae Catholique"*, t. XIX, 1, Paris, 1939, col. 1312—1401; Idem, *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, Paris, 1941 (vezi recenzia acestei lucrări, însoțită de valoroase considerații critice, făcută de Prof. Teodor M. Popescu în *„Biserica Ortodoxă Română"* (1945), nr. 3, p. 416—443); Louis Bréhier, *Vie et morte de Byzance* (Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité, Paris, 1947 (îndeosebi Bibliografia din note p. 262—266); V. Grunel, *Les préliminaires du schisme de Michel Cérulaire ou la question Romanine avant 1054*, în „Revue des études byzntines", Paris, 1952; *1054—1954. L'Eglise et les Eglises Neufs siècles de douloureuse sèparation entre l'Orient el l'Occident*, t. I—II, Coll. Irenikon, Chevetogne; 1954; Steven Runciman, *The Eastern Schism*, London, 1955; W. de Vries, Rom und die Patriarchate des

tre Biserica de Răsărit şi cea de Apus. Această „schismă"[2] — deşi nu este singura dezbinare gravă în sânul Bisericii —, este cel mai mult regretată pentru învrăjbirea şi slăbirea pe care a provocat-o în sânul creştinismului de peste nouă sute de ani, de când, Orientul şi Occidentul, stau bisericeşte pe poziţii deosebite, şi constituie — în cadrul istoriei creştinismului —, unul din cele mai triste evenimente, atât prin durata cât şi prin urmările lui.

În vremea noastră putem vorbi de un progres în studiul şi în înţelegerea fenomenului schismei, deoarece „patima confesională" cu care a fost studiată mult timp, a cedat.[3] Deşi sunt încă destule amănunte care

---

Ostens, Freiburg im Breisgau, München, 1963; Erich Gaspar, *Geschichte des Papsttums*, 2 Band, Tübingen, 1933; Jules Gay, *Les papes du XI-e siècle et la Chrétienté*, Paris, 1926, p. 75 şi u.; Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*. (Bibliothèque de synthèse historique. L'évolution de l'humanité), Paris, 1927, p. 39 şi u.

Şi în istoriografia românească bisericească au apărut o serie de studii temeinice. Amintim: Prof. Teodor M. Popescu, *Sentinţa de la 15 iulie 1054*, în „Studii Teologice", II, (1931), nr. 1, p. 49—68 şi (1931), nr. 2, p. 35—46; Idem, *De ce a atacat pe latini patriarhul Mihail Cerularie (1054)?*, Atena, 1931 (în greceşte); Idem, *Sensul Schismei şi al unirii Bisericilor*, în *Omagiu Î. P. S. Mitropolit Nicolae Bălan*, Sibiu, 1940, p. 657—677. În 1954, cu ocazia împlinirii a 900 de ani de la marea schismă, a apărut un număr special din revista „Ortodoxia" an VI, (1954), nr. 2—3, cu următoarele articole: Justinian, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Una, Sfântă, Sobornicească şi apostolească Biserică*, p. I—VIII, Prof. Teodor M. Popescu, *Geneza şi evoluţia schismei*, p. 163—217; Pr. Prof. D. Stăniloae, *Motivele şi urmările dogmatice ale schismei*, p. 218—259; Pr. Prof. Ene Branişte, *Schisma şi cultul creştin*, p. 260—299; Pr. Prof. Liviu Stan, *Aspecte ignorate ale schismei*, p. 300—338; Diac. Prof. Gheorghe I. Moisescu, *Urmările schismei la români*, p. 339—364; Pr. prof. Grigorie T. Marcu, *Premizele biblice ale erorilor papalităţii*, p. 365—394; Diac. Lector I. Pulpea, *Limbajul necreştin folosit de papalitate faţă de celelalte confesiuni creştine*, p. 395—429; Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Unitatea Bisericii şi problema refacerii ei în lumina Sfinţilor Părinţi*, p. 430—466; Pr. Prof. dr. Milan Şesan, *Consideraţiuni asupra schismei din 1054*, în „Mitropolia Ardealului" an. II, (1957), nr. 3—4, p. 205—218; Idem, *Biserica Ortodoxă în veacul al XI-lea*, în „Mitropolia Ardealului", an. VIII, (1963), nr. 1—3, p. 93—108.

2. Cât priveşte caracterul schismei, între Ortodoxie şi catolicism există o deosebire esenţială. Schisma nu este la fel înţeleasă de o parte şi de alta. Văzută din Răsărit, schisma s-a manifestat la început, ca ruperea raporturilor oficiale, obişnuite, între cele două Biserici autocefale de frunte, constantinopolitană şi romană, fapt precedat de o serie de cauze, al căror efect a fost o înstrăinare reciprocă şi o învrăjbire crescândă între Orientul şi Occidentul creştin. Văzută din Apus — deşi i se recunoaşte complexitatea şi vechimea cauzelor —, schisma este socotită în manifestarea ei ca o acţiune unilaterală, ca un act de rebeliune greacă, contra autorităţii papale, până atunci recunoscută şi acceptată. (Vezi mai pe larg la Prof. Teodor M. Popescu, *Sensul Schismei şi al unirii Bisericilor*, în *op. cit.*, p. 657—677).

3. Chiar unii istorici apuseni care au încercat să arunce toată responsabilitatea schismei pe umerii patriarhilor Fotie şi Mihail Cerularie — cum au fost Louis Bréhier şi Martin Jugie —, au adus contribuţii însemnate la înţelegerea cauzelor generale ale acestui eveniment. Dacă până în secolul trecut, Fotie era prezentat în istoriografia bisericească apuseană ca un fel de fiară, pe care nu au reuşit să o „îmblânzească" nouă papi şi cinci sinoade, (Cf. L'abbé Jager, *Histoire de Photius, patriarche de Constantinopole, auteur du schisme de Grecs*, Paris, 1844, Louvain, 1845, Introduction, p. I), în vremea din urmă, marele patriarh şi-a recăpătat profilul de om normal şi... însemnat, chiar dacă, se mai vorbeşte totuşi de „orgoliul prodigios" al lui Fotie sau al lui Mihail Cerularie. (Cf. Ch. Diehl,

nu sunt cunoscute bine, terenul istoric al schismei s-a lărgit şi luminat suficient, pentru a putea spune, care au fost motivele reale şi importante ale dezbinării bisericeşti, înainte şi după incidentul de la 1054.

Schisma nu poate fi privită şi concepută numai prin prisma conflictelor din secolele IX şi XI, ca o simplă **„ceartă de cuvinte"**, între oameni capricioşi şi orgolioşi. Cauzele schismei sunt multe, vechi şi adânci şi ele vin dincolo de purtătorii de cuvânt ai celor două Biserici, care au fost la vremea lor patriarhii Fotie şi Mihail Cerularie în Răsărit şi papii Nicolae I şi Leon al IX-lea în Apus. În momentul când s-a produs incidentul între aceşti ierarhi, atmosfera era demult şi în toate privinţele pregătită pentru manifestarea deosebirilor de concepţii confesionale între cele două Biserici. Nici în timpul lui Fotie (sec. IX), nici în timpul lui Mihail Cerularie (sec. XI), conflictul nu s-a mărginit numai la problemele religioase, ci ambele incidente s-au produs într-un complex de împrejurări şi cauze, care priveau nu numai concepţii şi tendinţe bisericeşti, ci şi politice.

Cert este faptul că, schisma bisericească a fost precedată de una politică. Această distanţare politică între Răsărit şi Apus, s-a accentuat mai ales în momentul încoronării lui Carol cel Mare ca „împărat roman", la anul 800, eveniment care ocupă un loc important în şirul cauzelor schismei politice şi bisericeşti.[4] Dar nu este singurul, nici cel dintâi.

Pe lângă această opoziţie politică dintre Bizanţ şi Imperiul franc, a existat şi o îndepărtare progresivă în gândire şi practică, dublată şi de divergenţele în materie de teologie şi eclesiologie, care, la rândul lor au jucat un rol important în acest proces.

Histoire du moyen âge, t. III: *Le monde oriental de 395 à 1081* (Histoire générale) Paris, 1944, p. 326. Vezi şi Augustin Fliche, *La Chrétienté médiévale (395—1254)*, în *Histoire du monde*, t. VII, 2, Paris, 1929, p. 250).

4. Detalii interesante în legătură cu încoronarea lui Carol cel Mare şi indicaţii bibliografice utile, ne oferă Hans von Schubert, *Geschichte der christlichen Kirche in Frühmittelalter*, Tübingen, 1921, p. 346—357, precum şi A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire byzantin*, Traduction francaise par P. Brodin et A. Bourguina, vol. I, Paris, 1932, p. 351—356.

Imperiul apusean al lui Carol cel Mare a fost mai ales o idee şi o creaţie papală, motivată de politica împăraţilor iconoclaşti învrăjbiţi cu Roma, de lipsa de putere sau de voinţă a împăraţilor bizantini de a apăra Italia şi mai ales Roma contra lombarzilor, de sentimentul de neîncredere şi aversiune faţă de răsăritul grec, manifestat de către papi, orientaţi politic în secolul al VIII-lea spre regii franci, pe care-i considerau ca protectori ai Italiei şi Romei. Apoi o serie de veleităţi şi necesităţi romane, au dus la crearea în 754 a unui stat papal, cu o jumătate de secol înainte de încoronarea lui Carol cel Mare.

Când papa Leon al III-lea a recurs la această încoronare, pe care regele franc se pare că nu a dorit-o, el a vrut nu numai să creeze un împărat roman, în locul celui de la Constantinopol — care atunci era o femeie (Irina) —, ci să dea şi un protector Italiei, Romei, papalităţii şi statului ei roman, „republica Romanorum", (vezi: Luis Duchesne, *Les premiers temps de l'état pontifical*; ed. 3, Paris, 1911, p. 176—183; 197—201, precum şi E. Perroy, *Le monde caroligien*, Paris, 1974 şi D. Bullongh, *The age of Charlemagne*, London, 1973).

În cadrul divergențelor teologice, problema „Filioque" era considerată de bizantini ca punctul principal al discordiei.[5] Chiar cei mai moderați dintre teologii bizantini, ca Petru, patriarhul Antiohiei, care se opunea anti-latinismului sistematic al colegului său Mihai Cerularie al Constantinopolului, considerau acest adaos „un rău și chiar cel mai vătămător".[6] De fapt, prima respingere expresă a lui „Filioque" din partea grecilor, a fost pronunțată în 866 de către Fotie, care vedea în **Crezul** modificat, nu numai o deformare venită de la câțiva „barbari" franci din îndepărtatul Occident, ci și o armă de propagandă anti-bizantină printre vecinii bulgari, care erau tocmai pe punctul de a fi convertiți de către greci și de care, patriarhul Bizanțului se simțea în mod direct răspunzător.[7]

Nu vom mai insista asupra divergențelor teologice, ci ne vom limita, afirmând că, cea mai mare parte dintre problemele care au pus față în față pe greci și latini, ar fi putut fi ușor rezolvate dacă cele două Bise-

---

5. Adoptând în *Crez* o interpolare, Biserica latină se opunea pe de o parte unui text aprobat de două Sinoade ecumenice, care, exprima credința creștină universală, și conferea, pe de altă parte, o autoritate dogmatică unei concepții eronate despre Trinitate.

6. Petru al Antiohiei, *Scrisoare către Mihail Cerularie*, în *Acta et Scripta quae controversiis ecclesiae graecae et latinae extant*, ed. Cornelius Will, Leipzig, 1856, p. 196.

7. În *„Enciclica patriarhilor orientali"* din 866, Fotie califica adaosul „Filioque" pe care misionarii franci l-au introdus în Bulgaria, drept „apogeul răului" (Cf. *P. G.*, t. 102, col. 725 C). Așa după cum s-a putut observa, principala sa obiecție la acest adaos consta în faptul că acesta presupunea o confuzie a caracteristicilor ipostatice ale Persoanelor Sfintei Treimi și era deci o nouă formă de modalism sau de „semi-sabelianism". După sinodul de la Constantinopol din 879—880, care a reconfirmat solemn textul original al **Crezului** și arunca o anatemă formală împotriva oricui „ar compune o altă mărturisire de credință" sau ar denatura **Crezul** prin „termeni ilegitimi, adăugiri sau omisiuni" (J. D. Mansi, t. XVII, col. 520 E), Fotie s-a declarat pe deplin satisfăcut. Pentru a sărbători ceea ce el a socotit a fi o victorie definitivă a ortodoxiei, el a compus o respingere detailată a doctrinei „dublei purcederi", și anume faimoasa sa „Mistagogie", în care el laudă de asemenea pe Papa Ioan al VIII-lea, pe care-l numește „Ioan al meu" (P. G., t. 102, col. 380—381), pentru că a făcut ca acest triumf să fie posibil.

După ce „Filioque" a fost definitiv adoptat la Roma (probabil în 1014) și apoi în tot Occidentul, argumentele aduse de Fotie, și anume că „Filioque este un adaos nejustificat", care „distruge monarhia Tatălui" și „relativizează realitatea existenței personale sau ipostatice în Trinitate", au rămas în centrul controversei și era inevitabil ca problema să nu fie din nou ridicată la orice întâlnire dintre greci și latini, fie ea polemică sau amicală.

Literatura bizantină care este foarte voluminoasă pe acest subiect, a fost trecută în revistă în lucrările lui Martin Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Roma, 1936 și Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Beck, Munich, 1959.

Amănunte utile în această problemă la: Philip Sherrard, *The Greek East and the Latin West*, London, Oxford University Press, 1959; Jean Meyendorff, *Orthodoxie et Catholicité*, Paris, 1965 (lucrare care cuprinde mai multe eseuri asupra fondului eclesiologic al schismei) și G. Denzler, *Lignes fondamentales de l'ecclésiologie dans l'impire byzantin*, în „Concilium", nr. 67 (1971), p. 57—68.

rici ar fi recunoscut o autoritate comună,[8] capabilă să rezolve diferendele inevitabil create de culturile şi complexul de situaţii divergente. Din nefericire însă, în urma controverselor teologice, liturgice şi disciplinare, s-a creat o „dihotomie eclesiologică".[9]

Istoricii din zilele noastre recunosc unanimi că, papalitatea medievală a fost rezultatul unei lungi evoluţii doctrinale şi instituţionale, evoluţie în cadrul căreia Biserica Răsăritului n-a avut nici o contribuţie, fie că nu a avut ocazia, fie că n-a dorit aceasta.

De aceea, revine sarcina teologilor ortodocşi şi romano-catolici, ca în cadrul dialogului teologic oficial, inaugurat între cele două mari Biserici,[10] să dezbată legitimitatea unei astfel de evoluţii, din punctul de vedere al Revelaţiei şi Tradiţiei creştine, precum şi să ajungă la un consens teologic în toate problemele divergente.

Contemporan cu evenimentele anterioare şi posterioare Schismei de la 1054, a fost şi cuviosul Nichita Stithatul,[11] a cărui doctrină despre ierarhie o vom prezenta succint în studiul de faţă.

2. Viaţa şi scrierile cuviosului Nichita Stithatul [12]

A) Puţinele informaţii asupra vieţii Sfântului Nichita Stithatul, se explică prin faptul că nu există o biografie veche a lui, căci nimeni

---

8. Dezvoltarea în Evul Mediu a doctrinei primatului roman, ca ultim recurs în materie de credinţă, era fără îndoială în contradicţie cu concepţia orientală despre Biserică. Atâta vreme cât existau contradicţii în legătură cu noţiunea de autoritate în Biserică, nu se putea ajunge la un acord în problemele divergente, nici la la un mod de rezolvare a lor. Pentru detalii vezi lucrarile: F. Dvornik, *The Legend of the Apostle Andrew and the Idea of Apostolicity in Byzantium*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 şi N. Afanassieff, N. Korlimmzine, J. Meyendorff, A. Schmemann, *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel — Paris, Delachaux, 1963.

9. Jean Meyendorff, *Imitation a là théologie byzantin*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975, p. 131.

10. În 1980, la Patmos şi Rodos s-a hotărât iniţierea dialogului teologic dintre Biserica Ortodoxă şi Biserica Romano-Catolică, în vederea realizării consensului teologic. Trebuie să subliniem faptul că progresul dialogului teologic este în multe privinţe încurajator şi îmbucurător. Vezi pe larg: Dr. **Antonie Plămădeală**, Mitropolitul Ardealului, *Un eveniment important în istoria ecumenismului* în „Telegraful Român", nr. 39—40 şi 41—42/1984; Idem, *Vocaţie şi misiune creştină în vremea noastră*, Sibiu, 1984, p. 419 şi u.; Idem, *Credinţa, Tainele şi Unitatea Bisericii (II)*, „Telegraful Român", Nr. 25—26; 27—28/1984, p. 6; Idem, *Dialog ecumenic între ortodocşi şi romano-catolici*, în „Telegraful Român", nr. 39—40 şi 41—42/1984, p. 4; Idem, *Speranţe şi decepţii ecumenice la Bari*, în „Telegraful Român", nr. 29—30/ 1986, p. 4; Idem, *A V-a sesiune plenară a comisiei internaţionale mixte de dialog teologic dintre Biserica Ortodoxă şi cea Romano-Catolică*, în „Mitropolia Ardealului" an XXXIII, (1986), nr. 4, p. 62—67; Pr. Prof. Dr. Mircea Basarab, *Dialogul catolic ortodox, la un an după Balamand*, în „Revista Teologică", Seria nouă, an IV, (76), (1994), nr. 4, p. 40—48.

11. Despre rolul lui în controversa din 1054, vezi şi A. Michel, *Schisma und Keiserhaf im Jahre 1054*, în vol. „L'Église et les Églises, Mélanges Dom L. Bauduin", t. I, Chevetagne, 1954, p. 411—416.

12. Scurte prezentări ale vieţii şi scrierilor lui Nichita găsim la: Aimé Solignac, *Nicétas Stethatos*, artic. în „Dictionnaire de spiritualite, ascétique et mystique, doctrine et histoire", Fasc. LXXII—LXXIII (lit. N. - O.), Paris, 1981, col. 224—226;

nu i-a scris viața, cum a scris-o el pe a sfântului Simeon Noul Teolog, părintele său duhovnicesc, și ele provin din referirile autobiografice presărate în unele din scrierile sale și din câteva documente istorice. Din această cauză, chiar datele principale ale vieții lui nu se pot reconstitui decât cu aproximație.

La această reconstituire, ne ajută pentru prima fază a vieții lui Nichita, însăși „Viața Sfântului Simeon",[13] scrisă de el. Discuțiile lui cu cardinalul Humbert, cu ocazia proclamării despărțirii Bisericii de Apus de cea de Răsărit, la 1054, este iar un alt și important punct de reper pentru viața lui. O a treia etapă, cea a unei bătrâneți avansate, ne-o prezintă „Opusculele" lui Nichita Stithatul.

P. J. Hristou[14] — unul dintre editorii „Opusculelor" —, crede că a găsit aici un punct nou de plecare pentru a-i stabili cronologia. Însă punctul său de reper, legat de episcopatul lui Teofilact al Bulgariei, nu are fermitatea dorită, așa că rămânem la datele stabilite de I. Hausherr, după „Viața Sfântului Simion".

În „Viața Sfântului Simeon", Nichita Stithatul ne indică o dată sigură, care ne ajută la stabilirea datei aproximative a nașterii sale și anume, anul 1022, ca an al morții Sf. Simeon Noul Teolog. Nichita Stithatul spune că la acea dată de abia îi dăduse tuleiele bărbii, prin urmare, să fi avut vreo 17 ani. Deci putem admite că s-a născut la începutul secolului al XI-lea, în jurul anului 1005.[15]

Așa după cum reiese din „Viața Sfântului Simeon", Nichita a intrat în Mânăstirea Studion la vârsta de 14 ani, deci pe la anul 1019, și a stat în legătură directă cu Sfântul Simeon, care, deși reabilitat, trăia în mânăstirea Sf. Marina, întemeiată de el. În acest timp, Sfântul Simeon compunea „Imnele dragostei dumnezeiești", pe care le dădea apoi lui Nichita ca să le copieze. Sfântul Simeon i-a dat lui Nichita sarcina să-i editeze scrierile.[16]

Nichita a neglijat această sarcină editorială până ce i-a fost „reamintită" de Sfântul Simeon însuși, într-o viziune, la 13 ani după moartea acestuia, deci la 1035. Darrouzès socotește că Nichita a purces imediat

---

J. Darrouzès A. A., *Nicéas Stethatos, Opuscele et Lettres*, în „Sources chrétiennes", nr. 81, Paris, 1961, p. 7—14 și în *„Filocalia românească"*, vol. 6, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 205—210, unde Pr. Prof. Dumitru Stăniloae publică *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință* (p. 211—355).

13. Această lucrare a lui Nichita a fost editată de J. Hausherr sub titlul *„Vie de Symeon le Nouveau Theologien"*, în „Orientalia Christiana Periodica", t. 12, nr. 45, Rome, 1928.

14. P. Hristou, S. Saccos, G. Mantzarides, Nichita Stithatu — *Mystika Singrata*, Tesalonic, 1957. În introducerea acestei lucrări, editorul propune o cronologie a vieții lui Nichita, cronologie criticată de D. Stiernon în „Revue d'histoire ecclesiastique" Louvain, (1959), nr. 54, p. 183—189 și de J. Darrouzés, *op. cit.*, p. 15—24.

15. Cf. J. Hausherr, *Viața Sfântului Simion Noul Teolog*, în *op. cit.*, p. 193; J. Darrouzés, *op. cit.*, Introducere, p. 8.

16. J. Darrouzés, *Symeon le Nouveau Thèologien, Traités thèologiques et ethiques*, t. I în „Sources chrétiennes", 122, Paris, 1966, p. 9; I. Hansherr, *op. cit.*, Introducere, p. XXIII.

după această dată la editarea scrierilor Sf. Simeon şi apoi, la scrierea „Vieţii" lui.[17] Hausherr însă este de altă părere, afirmând că această „Viaţă", a fost alcătuită după 1052, când, la 30 de ani după moarte, osemintele Sfântului Simeon au fost aduse la mânăstirea Sf. Mamas, de unde fusese exilat în timpul vieţii. Afirmaţia lui Hausherr se bazează pe faptul că în „Viaţa" Sfântului Simeon se cuprinde şi evenimentul aducerii osemintelor lui, eveniment care a avut loc în 1052.[18]

Între anii 1053—1054, Nichita intervine prin scrierile sale în controversa dintre cardinalul Humbert, legatul papei Leon al IX-lea şi patriarhul Mihail Cerularie.

La 24 iunie 1054, a avut loc la mânăstirea Studion din Constantinopol, o întâlnire, între delegaţii romani şi Nichita Stithatul, în prezenţa împăratului. E greu de spus dacă la acea întâlnire a avut loc şi o discuţie propriu-zisă. Singurul izvor care descrie această întâlnire, **Brevis et succinta commemoratio,** a lui Humbert, nu spune nimic despre o discuţie propriu-zisă, ba dimpotrivă, din relatarea că Nichita a primit a doua zi la palatul Pigi „dezlegarea perfectă a întrebărilor sale", rezultă că Nichita a trebuit să-şi ardă, la 24 iunie, scrierea sa despre azime, înainte de a fi fost convins în cursul vreunei discuţii.[19]

După toate probabilităţile, „şedinţa" a constat într-o citire a tratatului lui Humbert despre Filioque (Rationes) — mai mult pentru împărat, sau mai mult de formă —, după care, împăratul a poruncit ca Nichita să-şi ardă scrierile antilatine.

Probabil că, potrivit manierei lui de a întrebuinţa cuvinte blânde chiar şi în polemică, Nichita a vorbit amabil cu legaţii, atât în cadrul şedinţei amintite, cât şi după ce, de formă, pentru împărat, a ars, el, sau altcineva, un exemplar din tratatul amintit, fapt care i-a făcut pe legaţi să creadă că Nichita a recunoscut primatul papal.[20]

Faptul că se arde o scriere cu alt conţinut decât cel al lucrării lui Humbert, ne îndreptăţeşte supoziţia, că actul acesta nu a fost efectul

---

17. J. Darrouzès, *Nicètas Stethatos, Opuscules et Lettres*, p. 8.

18. Hausherr crede chiar că „Viaţa" a fost scrisă după iunie 1054, căci prezintă mutarea relicvelor Sfântului Simeon ca un eveniment mai vechi. Faptul că în ea nu se află nici o aluzie la disputa lui Nichita cu Humbert, ar dovedi că Nichita ar fi retractat opoziţia sa faţă de Humbert, aşa cum pretinde Humbert însuşi (Cf. *Brevis et succinta commemoratio*, în *P. L.*, t. 143, col. 1001), sau că scrierea lui contra lui Humbert ar fi fost în versiunea ei originală foarte moderată (J. Hausherr, *op. cit.*, Introd. p. XX).

Mai probabil ni se pare că această „Viaţă" e scrisă între martie 1052 şi iunie 1054, sau că dacă a fost scrisă după aceea, Nichita n-a socotit de bine să amestece în ea elemente din viaţa proprie, prea străine de „Viaţa" Sfântului Simeon (Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, în „Filocalia" vol. 6, p. 206).

19. Referitor la întâlnirea de la 24 iunie, descrierea lui Humbert spune doar atât că la „insistenţele" şi „sugestiile" legaţilor papali „*insistentibus ipsis nuntiis*", „*ad suggestionem eorundem nuntiorum Romanorum*"), împăratul a poruncit ca Nichita să-şi ardă scrierea şi să anatemizeze pe cei ce nu recunosc primatul papal. (Cf. Pr. Prof. D. Stăniloae, *Motivele şi urmările dogmatice ale schismei*, în *op. cit.*, p. 234). Vezi şi Humbert, *Brevis et succinta commemoratio*, în P.L., t. 143, col. 1001.

20. Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 235.

sau concluzia unei discuţii, ci un act independent, poruncit de împărat.[21]

După participarea la disputa cu Humbert din vara anului 1054, Nichita şi-a continuat activitatea sa teologică până la adânci bătrâneţi. În „Mărturisirea de credinţă",[22] compusă cu puţin înainte de moartea sa, Nichita se prezintă ca fiind egumen al Mânăstirii Studion şi în acelaşi timp ca extrem de bătrân. În calitatea de egumen, Nichita ar fi alcătuit o nouă rânduială pentru mânăstirea sa, după cea a lui Teodor Studitul, numită Hypotyposis.[23]

În cazul că a deţinut de fapt funcţia de egumen al Mânăstirii Studion — şi nu e nici un motiv să ne îndoim —, data extremă pentru plasarea morţii lui Nichita ar fi anul 1092, căci la acea dată, postul de egumen al mânăstirii era deţinut de Ioan. Ţinând cont de faptul că la 1076 semna ca egumen al acestei mânăstiri Cosma, perioada egumenatului lui Nichita ar cădea între 1076 şi 1092.[24]

B. OPERA CUVIOSULUI NICHITA STITHATUL

Întrucât există mai multe cataloage care cuprind scrierile lui Nichita,[25] considerăm că o rezumare a lor nu va fi inutilă. O parte din scrierile lui Nichita au caracter polemic, altele aghiografic, altele teologic (cu o accentuată notă duhovnicească), iar altele au cuprins liturgic. La toate acestea mai trebuie adăugată corespondenţa sa, care nu trebuie deloc neglijată.

a) Scrierile polemice

Acestui gen aparţin cele trei tratate contra latinilor: **Dialogul, Antidialogul** şi **Sinteza despre Filioque.**[26] Tot din cadrul acestui gen fac parte şi **Cuvântările împotriva armenilor.** În cod. Mosquensis 433, f. 171 v—

---

21. Apoi şi faptul că tratatul despre Duhul Sfânt al lui Humbert conţine o serie de aberaţii, printre care şi acuza (aberantă n.n.) făcută grecilor că, au eliminat din Simbolul niceo-constantinopolitan „Filioque" —, acuză considerată chiar de un catolic ca M. Jugie ca total nefondată şi de un nivel extrem de inferior, dovedeşte că Nichita, care nu putea să nu observe o asemenea aberaţie, nu şi-a ars scrierea pentru că a fost convins în cadrul vreunei discuţii, ci datorită faptului că a fost constrâns. (Amănunte la M. Jugie, *Le schisme byzantine*, p. 209—211 şi Pr. prof. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 234—249).

22. Această *Mărturisire* a fost editată de J. Darrouzès, în *op. cit*, p. 444—463.

23. *P. G.*, t. 127, col. 973 D.

24. Cf. J. Darrouzès, *Nicétas Stéthatos . . ., Introduction*, p. 10.

25. Vezi: Allatius et Fabricius, în *P. G.*, t. 120, col. 843—850; A. Démétracopoulos, Ekklisiastikí Bibliothíki, Leipzig, 1866, p. 5—8 (Prefaţă); H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 535—538.

26. Aceste tratate au fost editate de A. Michel, în tomul al II-lea al lucrării *Humbert und Kerularios. Quellen und Studien zum Schisma des XI Jahrhunderts*, Paderborn, 1930, p. 320—409; La această ediţie trebuie să adăugăm două studii critice: K. Schweinburg, *Die Textgeschichte des Gesprächs mit den Franken von N. S.*, în Byzantinische Zeitschrift", t. 34 (134), p. 313—347; A. Michel, *Die vier Schriften des N. S. über de Azymen*, în „Byzantinische Zeitschrift", t. 35, (1935), p. 308—336.

190 v, sunt cuprinse patru din aceste cuvântări.[27] Darrouzès crede că ele sunt anterioare tratatelor împotriva latinilor, deoarece se poate stabili un raport între ele și o cuvântare a lui Eutimie de Periblept și după toate probabilitățile au fost scrise pe la 1050.[28]

b) **Scrierile aghiografice**

Pe lângă **Viața Sfântului Simeon,** publicată în forma ei prescurtată de J. Hausherr,[29] mai există o apărare a Sfântului Simeon, intitulată **Contra acuzatorilor** acestuia, lucrare păstrată fragmentar în manuscrisul Iviron 388. Lucrarea e compusă tot de Nichita și e citată în prefața la „Imnele dragostei dumnezeiești".[30]

c) **Scrierile teologice cu caracter duhovnicesc**

Cea mai cunoscută scriere a lui Nichita din această categorie este cea cu titlul: **Capete practice, naturale și gnostice,**[31] (trei „centurii"). Tot aici amintim tratatele: **Despre suflet, Despre rai și Despre ierarhie,**[32] care alcătuiesc împreună o trilogie. Ele aparțin unei perioade mai timpurii din viața lui Nichita, care a urmat editării scrierilor și a „Imnelor" Sfântului Simeon.[33] O altă scriere, intitulată **Despre limite,** a fost publicată pentru prima dată tot de Darrouzès[34] și aparține perioadei celei mai târzii a vieții lui Nichita.

Acestei perioade târzii aparține și **Mărturisirea de credință,**[35] redactată de Nichita cu puțin timp înainte de moarte, precum și **Tratatul împotriva iudeilor.**[36]

d) **Scrierile liturgice**

Scrierile incluse în acest gen privesc diferite uzanțe practicate la mânăstirea Studion și sunt următoarele: **Despre brâul diaconilor, Despre salutarea cu mâinile** și **Despre Aleluia treptelor.**[37]

Prima din aceste lucrări pare să stea în legătură cu reproșul ce-l făcea patriarhul Petru al Antiohiei, patriarhului Mihail Cerularie, încă înainte de 1054, că admite diaconilor studiți să poarte brâu.

---

27. A cincea cuvântare a fost editată de J. Hergenröther, *Monumenta graeca ad Photium ... pertinentia,* Ratisbonne, 1869, p. 139—154.
28. J. Darrouzés, *op. cit.,* p. 9—10.
29. Vezi: „Orientalia Christiana", t. 12, nr. 45, Roma, 1928.
30. Cf. *P. G.,* t. 120, col. 310—311.
31. P. G., t. 120, col. 852—1009. *Filocalia greacă,* t. II, 1983, p. 175—226; Vezi și traducerea românească a lucrării (cu introducere și note), la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia,* vol. VII, București, 1977, p. 211—334.
32. Această trilogie a fost publicată de P. J. Hristou, în *op. cit.,* (în l. greacă), Tesalonic, 1957 și reeditate ulterior iar în limba greacă și în traducere franceză de J. Darrouzès, *Nicetas Stethatos ...,* p. 56—152; 154—227 și 292—365.
33. J. Darrouzès, *op. cit.,* p. 19.
34. *Op. cit.,* p. 366—411.
35. Editată de J. Darrouzès, *op. cit.,* p. 444—464.
36. *Ibidem,* p. 412—444.
37. Aceste scrieri se află în manuscrisul *Mosquesis 467,* publicate și de J. Darrouzès, *op. cit.,* p. 486—508.

e) **Corespondenţa**

Ar trebui să mai existe o mare colecţie de scrisori ale lui Nichita Stithatul, deoarece „scrisorile" publicate de Darrouzès, sunt desprinse din „a treia centurie de scrisori".[38] Afirmaţia aceasta este îndreptăţită de faptul că, un extras al unei scrisori către un Filotei egumenul, se găseşte în **Baroccianus 27, Mărturisirea de credinţă** citează de asemenea o scrisoare adresată lui Leon de Arcadioupolis, iar **Tratatul despre rai**, o altă scrisoare către un anume Cosma.[39]

f) **Opere pierdute**

După cum am putut observa când ne-am referit la corespondenţa sa, Nichita îşi citează adesea propriile opere. Astfel, şi în opusculul **Despre limite** este menţionat titlul unei scrieri, intitulate **Despre Providenţă** (Però pronías), scriere care s-a pierdut. Pe de altă parte **Viaţa lui Simion** şi **Despre centura diaconilor**, au cunoscut o redactare mult mai lungă, care din păcate, nu a supravieţuit până la noi.

Mai trebuie să menţionăm faptul că, Nicodim Aghioritul, spre sfârşitul sec. al XVIII-lea, pare să fi avut la dispoziţie un tratat al lui Nichita, din care citează o serie de extrase în Néa Klìmax,[40] iar Darrouzès e de părere că opusculul **Despre aleluia gradelor** (sau treptelor) nu-i decât un extras din acest tratat pierdut.

Cum lesne putem observa numai din simpla înşirare a titlurilor, operei lui Nichita nu-i lipseşte varietatea. Autorul nostru nu a redactat opere întinse, ci a preferat disertaţiile scurte şi intervenţiile polemice, care i-au adus supranumele de „Pectoratus". Prin intermediul scrierilor sale, Nichita a combătut o paletă nuanţată de adversari: latini, evrei, armeni, laici, savanţi, detractori ai monahismului, adică pe toţi cei care, într-un fel sau altul au ameninţat doctrina şi credinţa ortodoxă. La rândul lor, aceşti adversari au fost cei care i-au stimulat şi alimentat zelul. Tocmai aceste particularităţi fac opera sa mai vie şi mai utilă pentru cunoaşterea gândirii teologice din epoca sa.

C. DOCTRINA DESPRE IERARHIE, OGLINDITĂ ÎN TRATATUL „DESPRE CORESPONDENŢA IERARHIILOR, CEREASCĂ ŞI PĂMÂNTEASCĂ", A CUVIOSULUI NICHITA STITHATUL

Cunoscut în special ca îndârjit polemist împotriva cardinalului Humbert, cu prilejul evenimentelor din secolul al XI-lea, care au dus la schis-

---

38. Vezi: J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 228—291.
39. *Ibidem*, p. 13.
40. Néa Klimax, p. 4, 20, 75, Apud J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 13.

ma bisericească dintre Răsărit şi Apus, Nichita Stithatul s-a remarcat şi ca exeget iscusit al lui Pseudo-Dionisie Areopagitul.[41a]

Influenţa acestuia asupra gândirii sale este dovedită, dar în chip special ea se vede din tratatul **Despre ierarhie**, unde Nichita afirmă fără rezerve că „Ierarhia cerească şi ierarhia bisericească" l-au inspirat deopotrivă la alcătuirea acestui tratat".[41b] De fapt scrierile Areopagitului au exercitat o mare influenţă nu numai asupra lui Nichita ci şi asupra unor Părinţi şi scriitori bisericeşti de primă mărime din diferite secole, atât din Răsărit cât şi din Apus.[42]

Ţinând cont de scopul lucrării noastre, considerăm că este bine şi util totodată, să subliniem faptul că, în concepţia dionisiană, Biserica, ca aşezământ înfiinţat în scopul mântuirii credincioşilor, nu e un loc de dezordine sau un ansamblu incoerent.

Datorită revelaţiei lui Dumnezeu în ea, care mijloceşte inteligenţelor cunoaştere şi unitate îndumnezeitoare, aceasta devine templul ordinei spirituale şi al frumuseţii cosmice de sus luminate. „Armătura", care face posibilă desfăşurarea procesului de cunoaştere asimilatoare, are în realitate cadre şi legi ierarhice foarte precise.

Unul din meritele deosebite ale acestui profund gânditor este şi acela, că a pus în circulaţie termenul ierarhia, termen care mai înainte nu depăşea aria unei învăţături strict filosofice.[43] Dacă în general, noţiunea de ierarhie defineşte ordinea inteligibilă de bază, cu aplicaţie la Biserică, ea defineşte ierarhia umană dotată într-o rânduială bine organizată şi coordonată, cu toate mijloacele harice corespunzătoare: „Ierarhia nu este în primul rând o ordine de subordonare, ci o ordine în sânul persoanei individuale ca şi în sânul comunităţii, o ordine pusă de către Dumnezeu, care conduce la Dumnezeu şi se compune în mod substanţial din bunuri şi haruri".[44] Cum ordinea dionisiană, odată cu ordinea însăşi a inteligen-

---

41 a. În *Prefaţa* pe care o semnează tezei de doctorat a Pr. Gheorghe Drăgulin, *Eclesiologia tratatelor areopagitice şi importanţa ei pentru ecumenismul contemporan*, din „Studii Teologice" an. XXXI, (1979), nr. 1—4, Părintele Dumitru Stăniloae recomandă autorului, să evite în general particula „pseudo" din expresii ca: „scrieri pseudo areopagitice" şi „Pseudo-Dionisie Areopagitul", deoarece chestiunea autorului real al acestor scrieri, nu va fi elucidată, poate, niciodată (p. 56).

41 b. J. Darrouzès, *De la hiérarchie*, în *op. cit.*, p. 293. Iată ce afirmă puţin mai departe Nichita: „Eu îl rog pe cel ce va citi aceste cuvinte să le cerceteze cu atenţie, urmând cu receptivitate dezvoltarea lucrării, pentru că ele nu izvorăsc din raţiunea şi voinţa mea, ci le-am cules din scrierile inspiratului de Dumnezeu, Dionisie Areopagitul" (p. 305—307).

42. Problema influenţei exercitată de scrierile Dionisiene atât în Răsărit cât şi în Apus a fost dezbătută în teologia românească de Pr. Gheorghe Drăgulin, *op. cit.*, în special capitolul: *„Utilizarea teologică a Corpusului dionisian „în Răsărit"* (p. 114—123) şi capitolul: *„Occidentul creştin şi prestigiul operei dionisiene"* (p. 123—143).

43. J. Stiglmayr, *Über die Termini „Hierarch" und „Hierarchie"*, în „Zeitschrift für katholische Theologie", Insbruk, (1898), nr. 2, p. 182; R. F. Hathaway, *Hierarchy and the definition of order in the „Letters" of Pseudo-Dionysius. A Study in the form and meaning of the Ps.-Dion. writings*, The Hague, 1969, p. XXIV.

44. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix. Les aspect esthétiques de la Révélation*, vol. II/1, Aubier, 1968, p. 184.

ței, înseamnă și înălțarea sa pe scara îndumnezeirii, ar fi greșit să considerăm ierarhia doar ca o realitate exterioară ca un element instituțional. Încă din capitolele **Ierarhiei cerești** Dionisie a prezentat noțiunea care ne preocupă sub aspectul ordinii sfinte (táxis ierá), al științei (epistími) și al lucrării (energhia). Stratificarea și legile ierarhiei se explică, așadar, prin eros-ul divin care îmbrățișează întreg universul spiritelor și al trupurilor, pentru a le aduce treptat la Dumnezeu. Dacă prin **The-archia** înțelegem principiul întregii ființe divine și al îndumnezeirii, prin hier-archia se cuvine să înțelegem principiul, forma generatoare a ordinii sacre și a sfințirii.[45]

Pentru a face mai explicită ideea de ierarhie dionisiană, un teolog contemporan[46], utilizează următoarea comparație: privit de sus, acest univers simbolic ierarhizat apare ca o succesiune descrescătoare de ființe tot mai imperfecte; în sens invers, făpturile pot fi asemănate cu o serie de oglinzi din ce în ce mai curate și mai perfecționate. „Ierarhia nu apare ca un simplu element al sintezei donisiene. Ea e universul dionisian însuși: structură în ordinele stabile, armonie de funcții mobile, cunoaștere a realităților spirituale care îndumnezeiesc inteligențele, potrivire perfectă a celor trei aspecte, din care fiecare ne dovedește a fi totodată condiția și rezultatul celorlalte două, ierarhia cuprinde și face posibilă viața și eforturile inteligențelor îngerești și omenești".[47]

Am subliniat mai sus faptul că, Nichita Stithatul este un iscusit exeget al lui Dionisie și că a fost influențat de către acesta, influență care poate fi observată în mod special în tratatul **Despre ierarhie**. Dar din acest tratat — ca și din alte opere ale sale —, dincolo de lectura textelor dionisiene sau evagriene, Nichita își întâmpină cititorul cu o serie de considerente și reflecții personale.

1. Identitatea de structură a celor două ierarhii

Chiar la începutul cap. II al tratatului **Despre ierarhie**, Nichita afirmă cu tărie că ierarhia noastră are aceeași structură ca și ierarhia cerească, sprijinindu-și afirmația pe autoritatea lui Dionisie, care spune: „Propria noastră ierarhie, sfânt și armonios divizată în trepte, conform cu descoperirea dumnezeiască, are aceeași structură ca și ierarhia cerească, păstrând la nivelul omenescului, caracterele care îi permit să se asemene și să se conformeze cu Dumnezeu".[48]

Nichita merge mai departe cu raționamentul, și vede originea acestei identități de structură între cele două ierarhii în faptul că, „toate făpturile, din cer, de pe pământ și de sub pământ n-au decât un Stăpân, pe Dumnezeu, din care vin toate lucrurile, un singur Domn,

45. *Ibidem.*

46. R. Roques, *Introduction*, în vol. *Denys l'Aréopagite, la Hièrarchie céleste*, Paris, 1958, p. XLVII.

47. *Idem, L'univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon la Pseudo-Denys*, Aubier, 1954, p. 131.

48. J. Darrouzès, *De la hiérarchie*, în *op. cit.*, p. 308—309; Pr. Cicerone Iordăchescu, *Dionisie Pseudo-Areopagitul, Ierarhia Cerească. Ierarhia bisericească*, în col. „Din Vechea literatură creștină", Traducere din grecește, Chișinău, 1932, p. 137.

pe Iisus Hristos, prin care toate au fost chemate din neființă la ființă, și un singur Duh, în care este cuprinsă și îndrumată toată creația. Pentru toate făpturile nu există decât o dumnezeire, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, de o mărire și de o putere. Dacă dumnezeirea închinată și preamărită în trei persoane este una prin ființă, una va fi și adunarea îngerilor și a oamenilor, unul va fi și ospățul lor cu Împăratul unic, Hristos Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu, în două firi opuse, divină și umană, dar într-o singură persoană, reunind în Sine, contrar tuturor așteptărilor, cele potrivnice obținând unitatea lor".[49]

Pentru a evidenția și mai clar identitatea de structură a celor două ierarhii, Nichita apelează din nou la autoritatea lui Dionisie: „Există un singur și același obiect spre care tind toate făpturile care se supun lui Dumnezeu, dar nici pe departe ca toate să apuce pe o cale identică și unică, ci fiecare participă pe măsura în care rânduielile divine, i-au dat să participe, adică pe măsura vredniciei sale".[50]

Nichita consideră această afirmație corectă, pentru că principiul este același, atât referitor la oameni, cât și la puterile cerești. Dumnezeu vrea mântuirea și a unora și a altora. Ori, mântuirea, atât pentru noi oamenii, cât și pentru puterile cerești, nu înseamnă altceva decât îndumnezeire. Iar „a fi îndumnezeit, înseamnă a fi unit cu Dumnezeu și a te asemăna Lui".[51]

Ca să argumenteze această identitate a ierarhiilor, Nichita recurge la afirmațiile lui Dionisie, care a stabilit în particular, principiul transmiterii ierarhice. „Cu siguranță — spune Dionisie —, că primii noștri ierarhi, după ce au primit din partea ierarhiei supraesențiale plenitudinea darului sfânt, după ce au fost încărcați de bunătatea tearhică, au transmis acest dar urmașilor, dorind cu ardoare să-i îndumnezeiască și să-i ridice. Ei ne-au lăsat în imagini sensibile, secrete supracerești, variate și nenumărate, taine legate de ei înșiși, de Dumnezeu, de om, de materie și de spirit, de cele văzute și cele nevăzute, datorită inițierilor scrise sau orale. Acestea sunt legi sfinte, de care cei profani nici nu se pot atinge fără a face sacrilegiu. Însăși ierarhia noastră este simbolică, după cum am mai spus, alcătuită pe măsura noastră, sprijinită pe semne sensibile, pentru a ne ridica duhovnicește la niște realități supranaturale".[52]

Nichita consideră că această putere de ridicare la spiritual prin simboluri, Apostolii, legiuitorii ierarhiei noastre bisericești, au dăruit-o fiecăruia, după meritul său, pe măsura credinței, a curăției vieții și a cunoștinței, dar a refuzat-o categoric profanilor nesfințiți.[53] El consideră ca un act de dreptate, faptul că Dumnezeu a admis sfințitei noastre ierarhii să imite ierarhia cerească cea mai presus de lume, acordându-i aceleași haruri ca și ei, aceleași ranguri, cu scopul, ca unindu-se cu puterile cele

49. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 302—303. Putem lesne observa că Nichita revine tot timpul la dogmele esențiale: Treimea, creația, întruparea.
50. *Ibidem*, p. 310—311.
51. *Ibidem*.
52. *Ibidem*, p. 313—315; Pr. Cicerone Iordăchescu, *op. cit.*, p. 74.
53. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 315.

de sus să ne ridice spre izvorul bunătăților, spre unitatea cu Dumnezeu.[54] Motivul pentru care Dumnezeu face ca cele două ierarhii, cerească și bisericească, să slujească împreună aceeași slujbă, este că el vrea să ne ridice pe noi ca și pe puterile cerești, la înțelegerea și la vederea cea dumnezeiască, la unitatea cu Dumnezeu prin iubirea binelui, lucru spre care tind toate fapturile.

Conchidem, arătând că, ierarhia bisericească are aceeași structură ca și ierarhia cerească, precum și un oficiu comun. Între ele există o comuniune de haruri, de ranguri. Darurile și harurile lui Dumnezeu ne sunt comune nouă și lor, și le primim, ca și ele, prin ridicarea deasupra sensibilului, în comuniune cu ele și cu Dumnezeu.

a) **Structura ierarhiei cerești**

În continuarea expunerii, Nichita, inspirându-se tot după Dionisie, intră în detaliul alcătuirii gradelor ierarhiei cerești și bisericești. El arată că ansamblul puterilor cerești este cunoscut în general sub numele de îngeri, dar ei diferă unii de alții prin demnități, haruri, ranguri și proprietăți. În capitolul VI al „Ierarhiei cerești", tot în legătură cu acest lucru, Dionisie, inițiatorul care contemplă ceea ce nu-i în această lume, afirmă că: „în întregimea ei teologia desemnează fapturile cerești prin nouă denumiri revelatoare".[55]

Nichita purcede apoi la rezumarea lor, după cum urmează:

— prima formație ternară a ierarhiei cerești cuprinde cetele **Scaunelor, Heruvimilor** și **Serafimilor.** Aceia sunt locul de odihnă al Apostolilor și al Profeților, al Sf. Părinți purtători de Dumnezeu și doctori ecumenici, cei ce s-au înălțat, începând cu contemplarea naturală, până la cea mistică.

— a doua formație ternară cuprinde **Domniile, Stăpâniile** și **Puterile.** Nichita afirmă că acestea sunt locurile de verdeață, unde se odihnesc luptătorii și mărturisitorii, oamenii care au practicat asceza și sfințenia, făcătorii de minuni, cei înzestrați cu înțelepciunea filosofiei practice și a contemplației.

— a treia formație ternară cuprinde **Începătoriile, Arhanghelii** și **Îngerii.** Acesta e locul luminos și divin rezervat conducătorilor, sfinților egumeni, drepților și laicilor care fac parte din poporul sfânt.[56]

b) **Structura ierarhiei bisericești.**

După Dionisie, în ciuda însușirilor care diferențiază pe om de înger, există o continuitate reală între cele două ierarhii. Dacă în cuprinsul fiecărei cete a triadei, idealul urmărit este „conformarea" cât mai de-

54. *Ibidem*, p. 316—317.
55. Cf. Pr. Cicerone Iordăchescu, *op. cit.*, p. 24.
56. Cf. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 319—323.
În această privire generală asupra raportului dintre cele două ierarhii sunt incluși toți credincioșii, chiar și laicii. Este singurul loc, unde manuscrisul R nu prezintă variante față de alte manuscrise. Dar, în continuare, când Nichita face tratarea propriu-zisă a problemei, laicii nu mai sunt admiși în recenzia b și derivatele sale: cf. 21, 23, 52, 54. (Cf. *Ibidem*, p. 323, n. 1).

plină cu treapta superioară ei, idealul obștii credincioșilor îl constituie asemănarea cât mai mare cu ierarhia îngerească.[57]

Dezvoltând această idee, Nichita vorbește de exemplaritatea ierarhiei cerești față de cea pământească, stabilind corespondențe artificiale (ex. Tronurile — Patriarhii etc.), chiar dacă „ideea asimilării perfecte cu îngerii contrazice principiul transmiterii ierarhiei".[58]

Când ne-am referit la ierarhia cerească, am putut observa că, chiar dacă luate în esența lor și sub numele lor comun, puterile cerești formează o unitate, totuși — spune Nichita, ele diferă prin demnitate, rang, ordine, nume. Fiecare ceată, aparținătoare celor trei formațiuni ierarhice, posedă o caracteristică proprie și slujesc lui Dumnezeu într-un fel conform voii Sale.[59]

Nichita accentuează apoi faptul că, dacă puterile cerești poartă numele generic de îngeri, componenții ierarhiei bisericești poartă numele comun de oameni. Ei sunt egali prin natură, prin esență și prin numele comun, dar, ca și puterile cerești, diferă prin demnitate, rang, ordine și haruri, fiecare treaptă a triplei formațiuni ierarhice, are o proprietate anume, care o caracterizează și în virtutea căreia activează în slujirea divinului.[60]

Se arată apoi cum, Apostolii, denumind demnitățile ierarhiei bisericești — exact ca în cazul ierarhiei cerești —, le-au dat nouă nume revelatoare. Astfel, în prima formațiune ierarhică ternară intră **patriarhii, mitropoliții** și **arhiepiscopii;** în a doua: **episcopii, preoții** și **diaconii;** în a treia: **ipodiaconii, citeții** și **călugării.**[61]

După ce împarte și delimitează în triade, ierarhia cerească și bisericească, autorul atribuie fiecărei triade câte o cântare aparte de laudă,[62] bazându-se pe Sfânta Scriptură. Putem observa cu ușurință cum, cele două ierarhii, care sunt împreună slujitoare, aduc laudă lui Dumnezeu într-un singur glas.

2. Proprietățile specifice ierarhiilor

În continuarea tratatului **Despre ierarhie,** Nichita arată că, după moarte, ierarhia bisericească se unește cu cea cerească, formând un singur corp frățesc și îndulcindu-se cu aceleași daruri dumnezeiești. Apoi,

57. Vezi pe larg la: R. Roques, *Introduction*, în *op. cit.*, p. XLVI—XLVII.
58. J. Darrouzes, *Introduction*, în *op. cit.*, p. 37.
59. *Ibidem*, p. 325.
60. *Ibidem*.
61. *Ibidem*.
62. Astfel: — prima formațiune ierarhică cerească are ca imn: „Bine cuvântată fie mărirea Domnului în locul șederii Sale" (Iezechiel 3, 12 n.n.), în timp ce triada similară bisericească sau pământească are ca imn: „Binecuvântată este împărăția Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor".

— a doua triadă ierarhică cerească cântă neîncetat: „Sfânt, Sfânt, Sfânt e Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui" (Cf. Isaia 6, 3).

— a treia formațiune ierarhică, atât cea cerească cât și cea pământească cântă imnul „Aliluia, Aliluia, Aliluia!" (Apocalipsa 19, 1) (Cf. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 328—329).

după proprietăţile lor, sunt puse în paralel, gradele corespondente a celor două ierarhii (tronuri — **patriarhi; heruvimi — mitropoliţi; serafimi —** arhiepiscopi ş.a.m.d.).

a) **Tronurile — Patriarhii.**

Proprietatea specifică **Tronurilor** este o anume înflăcărare spre cele înalte şi mai presus de lume. Ei au atins limita maximă, şezând lângă Cel Prea Înalt, primind lumina tearhică şi fiind purtători de Dumnezeu. **Patriarhii,** subliniază Nichita, în timpul vieţii lor au avut proprietatea cereştilor **Tronuri,** deoarece s-au învrednicit de demnităţi suprapământeşti asemănătoare cu ale Apostolilor, învăţând şi împreună lucrând cu Dumnezeu. Din acest motiv, după moarte, **patriarhii** se vor odihni cu mărire, la un loc cu Tronurile, deoarece în cadrul ierarhiei bisericeşti le-au prefigurat locul.[63]

b) **Heruvimii — Mitropoliţii.**

Caracteristica esenţială a **Heruvimilor** este aptitudinea de a-L vedea pe Dumnezeu, de a-L contempla şi de a primi cel mai înalt dar al luminii. Bogăţia cunoştinţei pe care o posedă, o împărtăşesc fără invidie cetelor ce sunt mai prejos de ei.

În ce priveşte **mitropolţii,** aceştia ca şi **Heruvimii** — bogaţi fiind în cunoştinţe, în înţelepciune şi în contemplarea lui Dumnezeu —, comunică prin intermediul teologiei darul înţelepciunii lor, urmaşilor. După moarte, **mitropoliţii** se vor odihni împreună cu Heruvimii, pentru că în ierarhia bisericească le-au ţinut cu cinste locul.[64]

c) **Serafimii — Arhiepiscopii**

În legătură cu **Serafimii,** Nichita ne spune că, proprietatea specifică a lor este mişcarea neobosită în jurul realităţilor divine, căldura clocotitoare şi pătrunzătoare, în strădania continuă de apropiere de Dumnezeu. Ei au puterea de a-i înflăcăra şi a-i ridica pe subordonaţii din aceeaşi treaptă, precum şi puterea de a curăţi şi împrăştia întunericul prin lumină.[65]

Arhiepiscopii au pe pământ proprietatea **Serafimilor,** concretizată în zelul lor pentru Dumnezeu, în cunoaşterea pătrunzătoare a dogmelor. Arhiepiscopii desfăşoară o activitate similară cu a Serafimilor încălzind, curăţind şi luminând pe credincoşi, împrăştiind prin zelul lor întunericul ereziilor.[66]

Această primă triadă a puterilor cereşti şi a treptelor ierarhice pământeşti, stă, după concepţia lui Nichita, în apropierea nemijlocită a lui

63. *Ibidem*, p. 330—331.
64. *Ibidem*, p. 331—333.
65. *Ibidem*, p. 333.
66. Cf. *Ibidem*.

Dumnezeu şi cântă pline de bucurie: Binecuvântată să fie mărirea Domnului în locul şederii Sale!" şi „Binecuvântată este împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor. Amin!"

După ce termină examinarea proprietăţilor primei triade, Nichita se avântă într-o lungă digresiune. Astfel, plecând de la exegeza în legătură cu sistemul ierarhic, Nichita concluzionează că inferiorii pot participa, potrivit dispoziţiilor lor, la proprietatea unui rang superior. Călugării bunăoară, dacă au primit Duh şi cunoştinţă, sunt la egalitate cu episcopii, care au primit punerea mâinilor, dar nu au ajuns la înţelepciunea Duhului.

Prin această susţinere, Nichita aproape că face din demnitatea arhierească, o chemare exclusiv harismatică[67]: „Acela este într-adevăr episcop în faţa lui Dumnezeu şi a Bisericii lui Hristos, care s-a manifestat în ea sub influenţa Sfântului Duh, ca purtător de cuvânt al lui Dumnezeu, mai degrabă decât acela care a primit hirotonirea diaconească din partea oamenilor şi mai are nevoie să fie iniţiat în tainele împărăţiei lui Dumnezeu, copleşit de ignoranţă şi trăind în cea mai mare nesocotinţă, neînvrednicindu-se de nici o harismă dăruită de Dumnezeu celor credincioşi".[68]

Mai departe, referindu-se tot la această problemă, Nichita afirmă: „Pentru mine, deci, este episcop, aşa cum am mai spus şi cum pare a fi adevărat, acela care, prin participarea îmbelşugată a Sfântului Duh, s-a curăţit de toată ignoranţa, a fost luminat din belşug de razele luminii superioare şi care a ajuns la statura bărbatului, desăvârşit, după modelul lui Hristos!".[69]

În alt paragraf se aminteşte, citându-se autoritatea lui Dionisie Areopagitul, despre „ştiinţa participării tearhice", care trebuie să constituie una din însuşirile arhiereului. Prin aceste afirmaţii Nichita perpetuează aici, o concepţie spiritualistă a vieţii creştine pe linia origenistă şi evagriană, concepţie împotriva căreia va reacţiona teologia din secolele următoare. O interceptare corectă va şti însă, să delimiteze elementele obiective ale tainei, de calităţile morale ale mijlocitorului.

Eroarea lui Nichita Stithatul nu merge până la negarea ierarhiei instituite, pentru că în lucrarea „Asupra limitelor vieţii", admite ierarhiei „puterea de a lega şi a dezlega".

---

67. Cf. Pr. Gheorghe Drăgulin, *op. cit.*, p. 118.

68. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 341. Pentru o poziţie asemănătoare a fost condamnat şi Jan Hus (Vezi: P.-R. Cren, Du *rèformable et de l'irrèformable dans l'Eglise*, în *„Lumiere et vie"*, Lyon, (1962), nr. 59, p. 85.

69. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 341—343.

După cum remarcă cel mai recent editor al său, „cel mai surprinzător e faptul că Nichita, căruia nu-i lipsește nici logica nici bunul simț, nu a observat că această teză, construită în principiu absolut și dusă până la ultimele sale consecințe practice, distruge întreaga construcție a ierarhiei. Dacă în pofida tuturor situațiilor, Nichita a rămas ortodox, înseamnă că formația patristică și cadrul vieții monahale, l-au susținut în respectul față de ierarhia instituită și în supunere față de Biserica lui Hristos".[70]

Se impune acum, pentru a lămuri și mai limpede această problemă să facem câteva remarci în legătură cu autoritatea ierarhică și autoritatea duhovnicească,[71] din cadrul Bisericii.

Cele două feluri de autoritate, „ierarhică" și „duhovnicească", au aceeași obârșie cerească, în Sfântul Duh, ca atare, ele sunt amândouă „duhovnicești" în sens strict. Există însă unele nuanțe de deosebire. Mai întâi subliniem că ele sunt în legătură strânsă de cauză și efect. Astfel, ierarhia este organul obișnuit de transmitere a harului dumnezeiesc. Autoritatea „duhovnicească" propriu-zisă ține exclusiv de această lucrare transformatoare a omului de către Har.

Autoritatea „ierarhică", în sens strict, dimpotrivă, este proporționată cu misiunea de îndeplinit și cu locul ocupat de treptele ierarhice, pe când cea „duhovnicească" simbolizează spiritualitatea pământescului, cea ierarhică corespunde nevoilor materiale și duhovnicești în același timp. Ele nu se exclud, dar nu au reciprocitate: un membru al ierarhiei poate avea o mare putere de iradiere a sfințeniei, dar un sfânt, un mărturisitor sau un martir, poate fi un simplu mirean, nu și un membru al ierarhiei.

Menționăm că Biserica creștină este o Biserică ierarhică. Ierarhia bisericească îndeplinește în special cele trei slujiri, în care tradiția bisericească, începând de la Eusebiu al Cezareei, încadrează lucrarea mântuitoare a Domnului: cea învățătorească, cea sfințitoare și cea de conducere. Temelia autorității ierarhice este hirotonia, Taină care nu se dă decât acelora care și-au închinat viața slujirii Domnului, pentru ca la rândul lor s-o consacre pe a altora.

Întrebarea care se impune este următoarea: autoritatea duhovnicească a sfântului poate colabora în mod constructiv la lucrarea Împărăției lui Dumnezeu? Răspunsul este afirmativ. Astfel, orice credincios adevărat, cleric sau mirean, este un „alter Christus", prin primirea tainelor, este „unsul", retrăind în viața lui principalele faze ale petrecerii Domnului pe pământ, ca și ceilalți frați ai săi și ca și Biserica în totalitatea ei.

Dar învățătura e o hrană bisericească, care se dă nu numai prin cuvânt, ci și prin faptă. Prin viața întreagă se învață mai deplin decât prin cuvânt; și viața, care e „totul", e mai puternică decât cuvântul, care e

70. *Ibidem*, p. 35—36.

71. Asupra acestei probleme vezi: Prof. N. Chițescu, *Autoritate ierarhică, autoritate duhovnicească*, în „Mitropolia Moldovei și Sucevei", an XXXIII, (1957), nr. 3—4, p. 273—290.

„parte". Aici e cheia înrâuririi creştinului duhovnicesc, asupra fraţilor săi mai puţin crescuţi în Domnul.[72]

Învăţătura prin viaţă, poate da, în unele cazuri, un avans celui cu autoritate duhovnicească în faţa celui ce are autoritatea ierarhică, dar izvorul ei este mijlocit de ierarhie, de care rămâne într-o continuă dependenţă.

În ceea ce priveşte raportul între autoritatea ierarhului şi a omului duhovnicesc, a sfântului, în cazul când acestea două nu sunt apanajul uneia şi aceleiaşi persoane, trebuie să spunem că ele nu intră în conflict; darurile duhovniceşti deosebite nu pot fi şi nu trebuiesc opuse „instituţionalismului" sau ierarhiei, deoarece cu aceasta s-ar dezbina Biserica.[73]

Din contră, acest raport trebuie să fie unul firesc, de într-ajutorare reciprocă în cele duhovniceşti, „unii pe alţii mai mari făcând". Autoritatea personală a Sf. Serafim de Sarov sau a părintelui Ioan de Cronstadt, sau a stareţilor mânăstirii Optima, era mai mare decât toate autorităţile ierarhice. Dar această autoritate nu a împietat niciodată asupra prerogativelor ierarhiei. Acest fapt confirmă compatibilitatea preoţiei cu a ierarhiei.[74]

Ierarhia vede în omul duhovnicesc, care năzuieşte spre statura bărbatului desăvârşit — Iisus Hristos —, însăşi ţinta ultimă a lucrării ei, iar invers, omul duhovnicesc nu poate şi nu trebuie să fie lipsit de mulţumită şi recunoştinţă faţă de vasele alese ale Harului, care l-au renăscut pe el, chiar când i se par slugi netrebnice, cu, sau fără îndreptăţire.

Cele două feluri de autoritate în Biserică, se îmbină şi se într-ajută în chip armonios, fiind aspecte ale vieţii dumnezeieşti, una ca şi izvorul, fiind manifestări ale unui organism şi unei instituţii complexe, divino-umane, Biserica. Când nimbul sfinţeniei cu autoritatea ei duhovnicească, a încununat viaţa simplilor mireni, ierarhia n-a ezitat să se prosterneze şi să se închine ei (vezi: sfinţii), iar această autoritate s-a îmbinat întotdeauna, în chipul cel mai firesc cu autoritatea ierarhică, formând o unitate vie şi lucrătoare.

Valoarea lor pentru Biserică este egală, deoarece, o Biserică fără viaţă duhovnicească este moartă iar fără ierarhie este inexistentă. De aceea, ele se ajută şi se susţin reciproc.

A DOUA TRIADĂ

d) **Domniile — Episcopii**

Caracteristic **Domniilor** este dorul necontenit de a se modela, atât a lor cât şi a supuşilor, precum şi puterea de a nu se lăsa aservite, şi dezrobirea de cele pământeşti.

72. Vezi exprimat acest adevăr la A. Homiacov, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vu de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872, p. 49—50.

74. Sergiu Bulgakov, *Ortodoxia*. Traducere în româneşte de N. Grosu, Sibiu,

73. Prof. N. Chiţescu, *op. cit.*, p. 281.

1932, supra, p. 62.

În ce-i privește pe **episcopi**, Nichita subliniază că aceia, care, în timpul vieții, asemenea Domniilor s-au dezrobit și eliberat de dorințele și poftele pământești, modelându-și supușii prin intermediul darurilor primite de la Sfântul Duh, după moarte, se vor odihni împreună cu Domniile, pentru că în ierarhia bisericească, au ocupat locul corespunzător acestora.[75]

e) **Puterile — Preoții**

Puterile manifestă curaj bărbătesc și tărie, dublate de puterea de a se ridica cu forță spre imitarea lui Dumnezeu, pentru a deveni, după posibilitatea lor, o imagine a virtuții.

La rândul lor, **preoții**, care au primit proprietatea dumnezeieștilor puteri, reușesc să reziste bărbătește tuturor ispitelor și să se apropie de izvorul virtuților. Aceștia primesc cu dragoste și bunăvoință pe „cei săraci și slabi, aducându-le mângâiere cu cuvântul și fapta".[74]

f) **Stăpâniile — Diaconii**

Însușirea specifică a **Stăpâniilor** este buna organizare și rânduire întru așteptarea darurilor dumnezeiești precum și o ordonare perfectă. Ele se mai caracterizează și printr-un dor arzător de a se ridica și de a-i ridica și pe subordonați înspre realitățile divine, la asimilarea pe cât este posibil cu principiul de Stăpânire, Creatorul Stăpâniilor.

Ca o consecință a celor spuse, slujitorii bisericești cu rangul de diaconi, au proprietatea Stăpâniilor și lucrează virtuțile. Ei duc o viață bine orânduită, pentru a fi vrednici să primească darurile lui Dumnezeu și pentru a le putea utiliza apoi în activitatea de slujire. Aceștia se ridică irezistibil și cu putere plină de inteligență spre cunoașterea realităților divine „ducându-și de mână supușii spre realitățile divine".[77]

A TREIA TRIADĂ

g) **Începătoriile — Ipodiaconii**

Specificul **Începătoriilor**, spune Nichita, este hegemonia teomorfă lucrătoare în cele sfinte și tendința de îndreptare totală spre începutul cel mai presus de orice început, precum și acela de a porunci altora în virtutea demnității de începătorie, de a primi atât cât este posibil pecetea principiului creator al oricărui început.

Ipodiaconii, care în timpul vieții lor au primit, cât este omenește posibil, amprenta dumnezeieștilor începătorii și au poruncit în virtutea misiunii lor, cu toată evlavia și dreptatea celor încredințați lor și au trăit în feciorie sfântă, după moarte, vor odihni împreună cu Începătoriile.[78]

75. Cf. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 345—347.
76. *Ibidem*, p. 347—349.
77. *Ibidem*, p. 347—349.
78. *Ibidem*.

h) **Arhanghelii — Citeţii**

Arhanghelii au proprietatea de a se îndrepta spre principiul supraesenţial şi de a-i primi pecetea pe măsura posibilului şi de a-i unifica pe îngeri conform direcţiei coordonate şi armonioase, a principiului supraesenţial.

Arhanghelii aparţin treptei de interpreţi, căci ei primesc în mod ierarhic, lumina tearhică de la primele puteri şi apoi o transmit benevol îngerilor, iar prin intermediul acestora, fiecăruia dintre noi.

În legătură cu **citeţii**, Nichita afirmă că aceia dintre ei care în timpul vieţii au avut proprietatea Arhanghelilor, îndreptându-şi şi ridicându-şi sufletul de la cele văzute la cele nevăzute şi veşnice, prin cuvântul învăţăturii, reuşesc să realizeze unitatea laicilor cu ei şi cu Dumnezeu. Ei ne transmit şi nouă aceste învăţături primite prin iluminare tearhică, proporţional cu credincioşia şi curăţia fiecăruia. După moarte se vor odihni împreună cu Arhanghelii, pentru că au avut avantajul de a le fi subordonaţi.[79]

i) **Îngerii — călugării**

Nichita subliniază faptul că ceata îngerilor este evidentă şi sunt cei mai apropiaţi de lumea noastră, atât prin felul misiunii cu care sunt însărcinaţi, cât şi prin faptul că împreună cu ierarhia bisericească, mijlocesc reciproc apropierea de Dumnezeu, convertirea, comuniunea şi unitatea.

Proprietatea specifică a lor este „de a avea mereu întinsă mâna către oameni spre a-i conduce spre mântuire şi cunoaşterea adevăratului Dumnezeu".[80]

Dovedesc că au proprietatea îngerilor, aceia dintre **călugări**, care, în timpul vieţii au desfăşurat activitate susţinută pentru aducerea păgânilor la cunoaşterea lui Dumnezeu, iniţiindu-i în credinţa cea fără de pată, luminându-i pe aceştia şi ajutându-i, ca în mod conştient să se apropie de Dumnezeu. Călugării „sfârşindu-şi viaţa în linişte şi sfinţenie, după ce au practicat milostenia şi bunăvoinţa, se odihnesc cu bucurie în locurile mulţumitoare împreună cu **Sfinţii Îngeri**, pentru că s-au străduit pentru binele altora".[81]

SCOPUL IERARHIEI

După Nichita scopul ierarhiei este de a ne asimila cu Dumnezeu. Împărţirea ierarhică de pe pământ pregăteşte omul să-şi ocupe în ceruri locul de odihnă păstrat după rangul său. „Iată într-adevăr care e scopul ierarhiei: de a-l face pe om să se asemene cu Dumnezeu, atât cât este posibil şi să se unească cu El".[82]

Pentru a sublinia şi mai clar scopul ierarhiei, Nichita apelează din

79. *Ibidem*, p. 351.
80. *Ibidem*, p. 353.
81. *Ibidem*.
82. *Ibidem*, p. 356.

nou la autoritatea lui Dionisie, care, în cap. III al „Ierarhiei cerești" spune: „Ținta ierarhiei este, deci, asemănarea și unirea cu Dumnezeu, în măsura în care este posibil căci Dumnezeu însuși este dascălul a toată știința și lucrarea sfântă; ierarhiile nepierzând din vedere frumusețea dumnezeirii și primind pecetea ei pe măsura posibilului, fac din proprii lor membri imagini depline ale lui Dumnezeu, oglinzi transparente, fără pată, apte de a primi razele primordiale ale luminii tearhice și, împodobite cu strălucirea luminii primare, luminându-i la rândul lor cu toată dragostea, pe cei ce vin către ele".[83]

* * *

În ciuda influențelor, opera lui Nichita Stithatul nu e lipsită de atributul originalității. Chiar dacă împrumută ideea de paralelism a celor două ierarhii, în fond Nichita s-a străduit — și în mare parte a reușit —, să acopere autoritatea lui Dionisie cu un sistem și o concepție cu totul originală, inserând o serie de reflecții și considerente personale, acolo unde anumite formulări și procedee literare ale Areopagitului, i-au permis prelungirea gândirii sale.

Apoi, chiar dacă se resimte la Nichita și o oarecare influență și din partea Sf. Simeon Noul Teolog, mai ales în convingerea despre rolul mare pe care-l are Duhul Sfânt în urcușul duhovnicesc al credinciosului, totuși el a fost un temperament cu totul diferit de al lui Simeon. Nichita a fost mai iubitor de construcții logice, de simetrie, de ordine în expunere, așa cum o dovedesc cu prisosință alcătuirea tratatelor sale.

Totuși nu trebuie să acceptăm prea mult deosebirea dintre Sf. Simeon Noul Teolog și Nichita, pentru că, deosebirea e mai mult de exprimare decât de conținut. „Nichita folosește mai mult categoriile intelectuale și filosofice, pe când Sf. Simeon este mai pastoral, mai predicatorial, mai direct în exprimarea trăirii sale".[85]

Toate aceste interferențe și influențe, creează în jurul autorului o zonă de interes, pe care cunoașterea amănunțită a opusculelor sale le va clarifica și mai mult, așa cum clarifică anumite aspecte ale disputelor teologice, din epoca sa.

Pr. Lect. Ioan Mircea Ielciu

---

83. Cf. Cicerone Iordăchescu, *op. cit.*, p. 14.
84. J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 357—359.
85. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, „Filocalia", vol. 6, p. 209.

„BOTEZUL ÎN DUHUL SFÂNT" ÎN ÎNVĂŢĂTURA SFÂNTULUI SIMEON NOUL TEOLOG

Teologia: cunoaşterea lui Dumnezeu prin experienţa harului ca lumină.

Opera* Sfântului Simeon Noul Teolog, „deşi se încadrează în tradiţia scrisului ascetic şi duhovnicesc al omului, de la curăţirea de patimi şi dobândirea virtuţilor, la contemplarea raţiunilor duhovniceşti şi apoi la vederea lui Dumnezeu în lumina şi la unirea cu El, aduce şi o notă accentuată de simţire, fapt care i-a făcut pe unii teologi să-l socotească un înnoitor în tradiţia duhovnicească a Ortodoxiei.

De fapt, acest accent pus pe simţire şi pe vederea lui Dumnezeu în lumină, nu face decât să dezvolte treapta a treia a urcuşului duhovnicesc al omului care îşi dedică viaţa rugăciunii neîncetate. Căci e vorba de o simţire sfântă, plină de iubire faţă de Dumnezeu, venită după curăţirea de patimile egoiste... Dar cu tot accentul pus pe „simţirea" iubi-

---

* Opera scrisă a Sfântului Simeon se grupează în:

1. 34 de Cateheze editate în „Sources chrétiennes" (SC): 1—5, SC 96 (1963); 6—22, SC 104 (1964); 23—34, SC 113 (1965).
2. 3 Cuvântări teologice, SC 122 (1966), 15 Cuvântări morale: 1—3, SC 122 (1966); 4—15, SC 129 (1967); 1, 5 şi în *Filocalia*, vol. VI, p. 119—202 şi 2 Cuvântări de mulţumire, SC 113 (1965).
3. 225 Capete teologice, gnostice şi practice, SC 51 bis (1957) şi în *Filocalia*, vol. VI, p. 17—96.
4. Imnele dragostei dumnezeieşti: 1—15, SC 156 (1969); 16—40, SC 174 (1971); 41—58, SC 196 (1973) şi în: Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 329—705.
5. 4 Epistole, 1 publicată de K. Holl în *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig, 1898, p. 110—127; 2—4 nepublicate.

Menţionăm şi cele mai importante lucrări despre viaţa şi opera Sfântului Simeon Noul Teolog:

1. *Un grand mystique byzantin. Vie de Symeon le Nouveau Théologien (949—1022)* par Nicétas Stéthatos, editată cu o introducere (p. IV—XCIII) de I. Hausherr, *Orientalia Christiana* XII (nr. 45), Roma, 1928.
2. Basile Krivocheine,*Dans la lumière du Christ. Saint Symeon le Nouveau Théologien 949—1022. Vie-Spiritualité-Doctrine*, Chevetogne, 1980.
3. B. Fraigneau-Julien, *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Siméon le Nouveau Théologien*, Paris, 1985.
4. A. Hatzopoulos, *Two Outstanding Cases of Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, Analecta Blatadon 54; Thessalonica 1991.
5. G. A. Maloney, *Mystic of Fire and Light: St. Simeon the New Theologian*, Denville, 1975.
6. H. J. M. Turner, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*, Leiden, 1990.
7. W. Völker, *Praxis und theoria bei Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden, 1974.

toare a prezenţei lui Dumnezeu, şi nu pe o cunoaştere deductiv-raţională a existenţei Lui, scrisul Sfântului Simeon rămâne deplin încadrat în tradiţia scrisului duhovncesc al Părinţilor răsăriteni".[1]

Fiinţa lui Dumnezeu este deplin transcendentă şi inaccesibilă omului fapt ce reiese evident din Sfânta Scriptură (In. 1, 18; I Tim. 6, 16; In. 4, 12 ş. a.). Aceasta este şi învăţătura Sf. Părinţi, pe scurt exprimată în următoarele cuvinte aparţinând Sf. Grigorie de Nazianz: „Într-adevăr, Dumnezeu este infinit şi greu de înţeles, singurul lucru ce poate fi sesizat este infinitatea Lui".[2] Iar Sf. Simeon scrie: „Dumnezeu este invizibil, inaccesibil, dincolo de înţelegerea şi de pătrunderea noastră".[3] Nu există nici o posibilitate pentru creatură să cunoască esenţa Creatorului. Dar „apofaticul sau misterul lui Dumnezeu accentuat de Dionisie Areopagitul, devine la Sfântul Simeon o simţire sfântă negrăită a prezenţei lui Dumnezeu în suflet prin dragoste ... o „lumină", dar o lumină plină de taină. Întunericul luminos sau întunericul supraluminos, mai presus de puterea noastră de sesizare, dar totuşi simţit spre deosebire de orice cunoaştere definită, devine la Sfântul Simeon în mod categoric „lumniă", dar lumină trăită, nu definită, lumină mai presus de lumina fizică sau intelectuală. E lumina identică cu iubirea".[4]

Cel care ajunge să se împărtăşească de har ca lumină, pe treptele superioare ale vieţii duhovniceşti, îl cunoaşte pe Dumnezeu, pe Cel în care „vieţuim, ne mişcăm şi suntem" (F. Ap. 17, 28), deoarece această lumină este necreată, dumnezeiască şi îndumnezeitoare, distinctă, dar inseparabilă de Fiinţa dumnezeiască. Totuşi, oricât de profundă şi de conştientă ar fi experienţa luminii dumnezeieşti, necreatul şi creatul nu se confundă după natura lor, transcendenţa lui Dumnezeu nu dispare niciodată.

Idealul cunoaşterii lui Dumnezeu prin experienţa harului ca lumină nu poate fi realizat în afara vieţii liturgic-sacramentale, fundamentală pentru om, aşa cum observă Paul Evdokimov: „Liturghia este axată pe pogorârea Duhului Sfânt, pe epicleza care asigură prezenţa evenimentului rememorat, transformând anamneza în epifanie. De aceea singurul argument valabil pentru existenţa lui Dumnezeu este argumentul liturgic, adică cel al preaslăvirii rugătoare. Rugăciunea este o mărturie despre Cel căruia I se adresează. Acest lucru este important, pentru că scăderile subiective ale unui credincios nu afectează în nici un fel valoarea obiectivă a credinţei sale. Adevăratul subiect al credinţei nu este individul izolat, ci „eul său liturgic", loc trans-subiectiv al credinţei ca revelaţie. Unii exegeţi moderni traduc astfel versetul din Geneză 2, 15: „Yahve Elohim l-a luat pe om şi l-a pus în grădina Edenului pentru cult şi pază". Prin acest simbolism accentuat, paradisul este asimilat unui

1. Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 318—319.

2. Omilia 45, 3; P. G. 36: 625 C—628 B.

3. Imnul 15, 75.

4. Pr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 319.

sanctuar în care primul om devine paznic sacerdotal: de la începutul începutului omul este o fiinţă liturgică".[5]

Ascetica şi mistica, cu toate treptele urcuşului duhovnicesc nu pot fi gândite în afara vieţii sacramentale. Omul se poate mântui numai dacă se uneşte cu Hristos, repetând drumul parcurs de El, prin intermediul Sfintelor Taine.[6]

În strânsă legătură cu posibilitatea cunoaşterii lui Dumnezeu şi trăirii prezenţei Sale în viaţa omului, Sfântul Simeon Noul Teolog accentuează în mod special importanţa Sfintelor Taine. În acest sens el afirmă: „Fraţilor, dacă descoperirea înţelepciunii şi a cunoaşterii lui Dumnezeu ar fi putut să ne fie date prin scrisori sau prelegeri, ce nevoie am mai avea de credinţă, sau de dumnezeiescul Botez(toû theíou baptísmatos), sau de însăşi împărtăşirea cu Sfintele Taine (tês tôn mystírion metalépseos)? Desigur niciuna".[7]

I. Roadele Sfintei Taine a Botezului

Sfântul Simeon arată, în contexte diferite, că Sfânta Taină a Botezului nu este un simplu ritual pentru intrarea în Biserică, ci are consecinţe profunde în viaţa celui care o primeşte:

— iertarea păcatelor [8];
— deslegarea de vechiul blestem [9];
— consacrarea prin prezenţa Duhului Sfânt [10] (tê parousía toû Haghíou Pneúmatos haghiazómetha);
— naşterea din nou [11] (anaghénnesis);
— înfierea [12] (hyiothésias);
— fraţi ai lui Hristos [13] (adelphoì Hristoû);
— primirea veşmântului dumnezeiesc, adică a lui Hristos Însuşi [14];
— eliberarea de sub influenţa vrăjmaşului [15];
— primirea unui înger păzitor şi protecţia sfinţilor îngeri în general [16];

Dar Sfântul Simeon nu a intenţionat să explice Taina Botezului ca un teolog abstract, ci a dorit întotdeauna să arate cum poate creştinul să ajungă la înţelegerea deplină, la conştientizarea a ceea ce a primit prin Sfântul Botez.

---

5. Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, 1991, p. 29.
6. Temă magistral dezvoltată de Nicolae Cabasila (canonizat de Biserica Greacă în anul 1982) în „Despre viaţă în Hristos" editată împreună cu „Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii" de Arhiepiscopia Bucureştilor, 1989.
7. Cuvântări morale 9, 10—15.
8. Capete, 3, 45.
9. Ibidem.
10. Ibidem.
11. Cateheze, V, 384; cf. V, 444.
12. Cuvântări morale, XIII, 244.
13. Cateheze IX, 157—159.
14. Cuvântări morale, XIII, 202—204.
15. Cateheze, V, 386—387.
16. Cuvântări de mulţumire, 2, 18—19.

toare a prezenţei lui Dumnezeu, şi nu pe o cunoaştere deductiv-raţională a existenţei Lui, scrisul Sfântului Simeon rămâne deplin încadrat în tradiţia scrisului duhovncesc al Părinţilor răsăriteni".[1]

Fiinţa lui Dumnezeu este deplin transcendentă şi inaccesibilă omului fapt ce reiese evident din Sfânta Scriptură (In. 1, 18; I Tim. 6, 16; In. 4, 12 ş. a.). Aceasta este şi învăţătura Sf. Părinţi, pe scurt exprimată în următoarele cuvinte aparţinând Sf. Grigorie de Nazianz: „Într-adevăr, Dumnezeu este infinit şi greu de înţeles, singurul lucru ce poate fi sesizat este infinitatea Lui".[2] Iar Sf. Simeon scrie: „Dumnezeu este invizibil, inaccesibil, dincolo de înţelegerea şi de pătrunderea noastră".[3] Nu există nici o posibilitate pentru creatură să cunoască esenţa Creatorului. Dar „apofaticul sau misterul lui Dumnezeu accentuat de Dionisie Areopagitul, devine la Sfântul Simeon o simţire sfântă negrăită a prezenţei lui Dumnezeu în suflet prin dragoste . . . o „lumină", dar o lumină plină de taină. Întunericul luminos sau întunericul supraluminos, mai presus de puterea noastră de sesizare, dar totuşi simţit spre deosebire de orice cunoaştere definită, devine la Sfântul Simeon în mod categoric „lumniă", dar lumină trăită, nu definită, lumină mai presus de lumina fizică sau intelectuală. E lumina identică cu iubirea".[4]

Cel care ajunge să se împărtăşească de har ca lumină, pe treptele superioare ale vieţii duhovniceşti, Îl cunoaşte pe Dumnezeu, pe Cel în care „vieţuim, ne mişcăm şi suntem" (F. Ap. 17, 28), deoarece această lumină este necreată, dumnezeiască şi îndumnezeitoare, distinctă, dar inseparabilă de Fiinţa dumnezeiască. Totuşi, oricât de profundă şi de conştientă ar fi experienţa luminii dumnezeieşti, necreatul şi creatul nu se confundă după natura lor, transcendenţa lui Dumnezeu nu dispare niciodată.

Idealul cunoaşterii lui Dumnezeu prin experienţa harului ca lumină nu poate fi realizat în afara vieţii liturgic-sacramentale, fundamentală pentru om, aşa cum observă Paul Evdokimov: „Liturghia este axată pe pogorârea Duhului Sfânt, pe epicleza care asigură prezenţa evenimentului rememorat, transformând anamneza în epifanie. De aceea singurul argument valabil pentru existenţa lui Dumnezeu este argumentul liturgic, adică cel al preaslăvirii rugătoare. Rugăciunea este o mărturie despre Cel căruia I se adresează. Acest lucru este important, pentru că scăderile subiective ale unui credincios nu afectează în nici un fel valoarea obiectivă a credinţei sale. Adevăratul subiect al credinţei nu este individul izolat, ci „eul său liturgic", loc trans-subiectiv al credinţei ca revelaţie. Unii exegeţi moderni traduc astfel versetul din Geneză 2, 15: „Yahve Elohim l-a luat pe om şi l-a pus în grădina Edenului pentru cult şi pază". Prin acest simbolism accentuat, paradisul este asimilat unui

---

1. Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 318—319.

2. Omilia 45, 3; P. G. 36: 625 C—628 B.

3. Imnul 15, 75.

4. Pr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 319.

sanctuar în care primul om devine paznic sacerdotal: de la începutul începutului omul este o ființă liturgică".[5]

Ascetica și mistica, cu toate treptele urcușului duhovnicesc nu pot fi gândite în afara vieții sacramentale. Omul se poate mântui numai dacă se unește cu Hristos, repetând drumul parcurs de El, prin intermediul Sfintelor Taine.[6]

În strânsă legătură cu posibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu și trăirii prezenței Sale în viața omului, Sfântul Simeon Noul Teolog accentuează în mod special importanța Sfintelor Taine. În acest sens el afirmă: „Fraților, dacă descoperirea înțelepciunii și a cunoașterii lui Dumnezeu ar fi putut să ne fie date prin scrisori sau prelegeri, ce nevoie am mai avea de credință, sau de dumnezeiescul Botez(toû theíou baptísmatos), sau de însăși împărtășirea cu Sfintele Taine (tês tôn mystírion metalépseos)? Desigur niciuna".[7]

I. Roadele Sfintei Taine a Botezului

Sfântul Simeon arată, în contexte diferite, că Sfânta Taină a Botezului nu este un simplu ritual pentru intrarea în Biserică, ci are consecințe profunde în viața celui care o primește:

— iertarea păcatelor [8];
— deslegarea de vechiul blestem [9];
— consacrarea prin prezența Duhului Sfânt [10] (tê parousía toû Haghíou Pneúmatos haghiazómetha);
— nașterea din nou [11] (anaghénnesis);
— înfierea [12] (hyiothésias);
— frați ai lui Hristos [13] (adelphoì Hristoû);
— primirea veșmântului dumnezeiesc, adică a lui Hristos Însuși [14];
— eliberarea de sub influența vrăjmașului [15];
— primirea unui înger păzitor și protecția sfinților îngeri în general [16];

Dar Sfântul Simeon nu a intenționat să explice Taina Botezului ca un teolog abstract, ci a dorit întotdeauna să arate cum poate creștinul să ajungă la înțelegerea deplină, la conștientizarea a ceea ce a primit prin Sfântul Botez.

---

5. Paul Evdokimov, *Iubirea nebună a lui Dumnezeu*, Editura Anastasia, 1991, p. 29.
6. Temă magistral dezvoltată de Nicolae Cabasila (canonizat de Biserica Greacă în anul 1982) în „Despre viață în Hristos" editată împreună cu „Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghii" de Arhiepiscopia Bucureștilor, 1989.
7. Cuvântări morale 9, 10—15.
8. Capete, 3, 45.
9. Ibidem.
10. Ibidem.
11. Cateheze, V, 384; cf. V, 444.
12. Cuvântări morale, XIII, 244.
13. Cateheze IX, 157—159.
14. Cuvântări morale, XIII, 202—204.
15. Cateheze, V, 386—387.
16. Cuvântări de mulțumire, 2, 18—19.

II. „Botezul în Duhul Sfânt (Tò Báptísma en tô Pneumati Haghío")

A. Semnificaţia „Botezului în Duhul Sfânt"

Reamintind citatul biblic: „Ioan a botezat cu apă, dar voi veţi fi botezaţi în Duhul Sfânt (en tô Pneúmati Haghío)" (F. Ap. 1, 5; 11, 16), Noul Teolog scrie: „Într-adevăr este aşa, căci dacă cineva nu este botezat în Duhul Sfânt, nu devine nici fiu al lui Dumnezeu, nici împreună moştenitor cu Hristos" (cf. Rom. 8, 17).[17] Iar în a X-a Cuvântare morală (188—189) accentuează faptul că: „Mântuirea noastră nu rezidă doar în Botezul cu apă, ci şi în cel în Duhul". De asemenea, într-un loc mai dificil de interpretat, spune: „Primul Botez are apa care preînchipuie lacrimile, are Mirul Ungerii care este semnul premergător al Mirului spiritual al Duhului. Al doilea Botez nu mai este chip al adevăratului, ci adevărul însuşi".[18] În nota explicativă la acest pasaj, Părintele Dumitru Stăniloae scrie: „Aceasta nu înseamnă că harul dumnezeiesc nu lucrează cu adevărat şi în Botezul cu apă (în Sfânta Taină a Botezului n.n.) şi în Taina Mirungerii, ci numai că în aceste Taine lucrează prin mijloace văzute şi fără ca primitorul să simtă această lucrare (mai ales în cazul pruncilor n.n.), pe când prin lacrimile iubirii de Dumnezeu lucrarea dumnezeiască este simţită".[19] Iar adevărul nu este pentru Sfântul Simeon adevărul în sine, ci adevărul cunoscut şi simţit.

Şi Sfântul Grigorie de Nisa subliniază importanţa manifestării Duhului Sfânt în viaţa credinciosului, sau altfel spus, importanţa actualizării darurilor Duhului Sfânt primite în ziua Botezului, prin Sfânta Taină a Mirului: „Dacă atunci când pruncul primeşte spălarea Botezului, sufletul nu se purifică şi el de întinăciunea patimilor, ci viaţa noastră rămâne şi după aceea aşa cum fusese înainte, deşi pare a fi îndrăzneţ, totuşi voi spune fără sfială: în asemenea cazuri apa rămâne apă, din moment ce darurile Duhului Sfânt nu se manifestă deloc".[20]

Într-unul din imnele sale Sfântul Simeon scrie:

„De aceea, cei ce au primit Botezul Său din pruncie,
şi au vieţuit în chip nevrednic de el în viaţă,
vor avea parte, cum am spus, de o osândă mai mare ca cei nebotezaţi,
batjocorind veşmântul Tău cel Sfânt.
Şi aceasta cunoscând-o, Mântuitorule, ca un lucru sigur şi adevărat,
ai dat pocăinţa spre o a doua curăţire
şi ai pus ca urmare a ei harul Duhului,
pe care l-am primit întâi în Botez.
Căci n-ai spus că harul vine numai prin apă,
ci mai degrabă prin Duhul, prin chemarea Treimii.
Fiindcă am fost botezaţi ca prunci inconştienţi,
primim harul ca nişte nedesăvârşiţi şi în chip nedesăvârşit,

17. Cateheze, XXXIII, 125—126.
18. Capete, 1, 36.
19. Filocalia, vol. VI, p. 27, nota 34.
20. Or. Cat., 40, ed. Strawley, p. 160.

dobândind iertarea întâiei neascultări.
Şi acesta e, socotesc, unicul motiv pentru care ai poruncit,
Stăpâne, să se săvârşească această baie dumnezeiască.
Prin ea, cei botezaţi intră înăuntrul viei.
izbăviţi de întuneric şi de iad
şi eliberaţi de moarte şi de stricăciune.
Căci, prin vie înţeleg şi ea este raiul,
din care am căzut şi în care acum suntem iarăşi chemaţi.
Şi precum Adam era în el înainte de păcat,
în el ajung şi toţi cei ce se botează întru cunoştinţă,
dar nu şi cei ce, datorită inconştienţei,
n-au primit simţirea înţelegătoare,
pe care o produce Duhul care vine prin lucrare".[21]

Traducătorul „Imnelor dragostei dumnezeieşti", Părintele Dumitru Stăniloae, explică aceste versuri: „Simţirea înţelegătoare" sau „Simţirea minţii", e o expresie folosită de Părinţii anteriori pentru a indica nu o simplă înţelegere teoretică, de la distanţă, ci o sesizare a prezenţei lui Dumnezeu cu sufletul, cum sesizează omul prin simţuri realităţile materiale. Sf. Simeon adaugă că această simţire e produsă de lucrarea Duhului Sfânt. Aceasta n-o au pruncii când se botează decât în mod virtual, pentru că trăirea cere ca o precondiţie conştiinţa, pe care pruncii încă nu o au. Ea se actualizează pe măsură ce ajung la conştiinţă. Cei ce nu actualizează pe măsură ce au ajuns la conştiinţă într-o viaţă curată şi în fapte bune harul ce li s-a dat în Botez, sau simţirea înţelegătoare vor fi scoşi din raiul în care i-a introdus Botezul sau din legătura cu Hristos, cum a fost scos şi Adam după căderea în păcat".[22] Dar vina celor care păcătuiesc după primirea Sfântului Botez, este mai mare ca a lui Adam deoarece nesocotesc opera de mântuire săvârşită de Domnul nostru Iisus Hristos, şi, de asemenea, lucrarea Sfântului Duh prin care Hristos Se face prezent în fiecare om.

„Deci, cei ce au intrat în via Ta sau în rai,
Chemaţi prin Botez, cu totul nepăcătoşi sau şi sfinţi,
s-au făcut ca Adam cel dintâi,
dar apoi, nesocotind o astfel de mântuire
şi un ajutor aşa de mare şi de negrăit al Tău, Hristoase,
au săvârşit fapte mai rele ca Adam,
dispreţuind, totodată, iubirea Ta de oameni
şi neluând în seamă înfricoşătoarea lucrare a iconomiei Tale,
arătată în baia Botezului în Duhul Sfânt.
Mai pot fi socotiţi, cum îşi închipuie mulţi oameni,
că se află înăuntrul raiului, chiar de păcătuiesc?"[23]

Dar păcatul nu înseamnă distrugerea totală a „chipului": „A nega faptul că acum există oameni care-L iubesc pe Dumnezeu, a nega faptul că aceştia au fost socotiţi vrednici de (a-L primi pe) Duhul Sfânt şi fiind botezaţi de El devin fii ai lui Dumnezeu şi dumnezei prin cunoaştere

21. Imnul 55, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, în op. cit., p. 685—686.
22 Ibidem, p. 686.
23. Ibidem, p. 686—687.

(gnósei), prin experiere (peíra) şi prin contemplare (theoría), înseamnă a schimba complet (a răsturna) sensul iconomiei Dumnezeului şi Mântuitorului nostru Iisus Hristos (Tit. 2, 13, 14), înseamnă a nega în mod evident reînnoirea chipului întinat şi sortit morţii şi întoarcerea lui la nestricăciune şi nemurire".[24]

Când vorbeşte despre „Botezul în Duhul", Sfântul Simeon se referă în primul rând la harul înnoitor al Botezului sacramental. Nu este vorba, prin urmare, de două botezuri, ci de unul singur, care ar fi însă nedeplin dacă s-ar săvârşi fără prezenţa Duhului Sfânt. S-a subliniat faptul că creştinul n-ar fi devenit ceea ce este dacă ar fi primit doar botezul cu apă săvârşit de Sfântul Ioan Botezătorul, ci este creştin pentru că a primit şi harul Sfântului Duh. Acelaşi har al Sfântului Duh face din Botezul cu apă o Sfântă Taină, care la rândul ei face posibilă reînnoirea treptată a „chipului". Ajungem astfel şi la semnificaţia ascetică şi mistică a „Botezului în Duhul Sfânt". Referindu-se la cuvintele: „... cei ce nu din sânge, nici din voie trupească, nici din vrere bărbătească, ci de la Dumnezeu s-au născut" (In. 1, 13), Sfântul Simeon scrie: „Naşterea desemnează aici schimbarea (devenirea) duhovnicească (pneumatikèn alloíosin) care devine reală şi vizibilă în **Botezul Duhului Sfânt** (en tô toû Haghíou Pneúmatos), precum Însuşi Domnul, Care nu minte, spune: „Ioan a botezat cu apă, iar voi veţi fi botezaţi în Duhul Sfânt" (F. Ap. 1, 5; 11, 16). Aşadar, în EL, cei botezaţi devin lumină în lumină şi Îl cunosc pe Cel Ce i-a născut, prin însuşi faptul că Îl văd".[25]

Sfântul Simeon nu spune că ne-am dezbrăcat de omul cel vechi laolaltă cu faptele lui şi ne-am îmbrăcat cu cel nou, care spre cunoaştere se reînnoieşte după chipul Celui Ce L-a zidit (cf. Col. 3, 9, 10), odată pentru totdeauna, ci mai degrabă că Sfânta Taină a Botezului reprezintă momentul decisiv care-l introduce pe om într-o perioadă de efort susţinut pentru a-L urma pe Hristos, printr-un proces de continuă înnoire. În acest sens se poate înţelege rugăciunea cu care încep slujbele bisericeşti: „Împărate ceresc, Mângâietorule, Duhul adevărului ... vino şi Te sălăşluieşte întru noi ...". Prin cele trei Sfinte Taine, numite „de iniţiere" am fost consacraţi pentru viaţa duhovnicească, Sfântul Duh locuieşte deja întru noi, cu toate acestea Îi spunem mereu „vino", pentru că trebuie să devenim în permanenţă ceea ce suntem deja. Prin invocarea Sfântului Duh, credinciosul dobândeşte un influx de sfinţenie, care începe din momentul Botezului, şi atinge punctul culminant atunci când Mângâietorul a fost pe deplin dobândit, atunci când a avut loc „Botezul în Duhul Sfânt", fapt care duce la transfigurarea primitorului.

B. Condiţiile primirii „Botezului în Duhul Sfânt".

Se pot distinge două condiţii principale, adesea menţionate de Sfântul Simeon: păstrarea credinţei prin împlinirea poruncilor, şi lacrimilor pocăinţei.

---

24 Cateheze, XXXII, 51—58.
25. Cuvântări morale, X, 441—448.

a. Credinţa concretizată prin fapte bune duce la primirea harului desăvârşit: „Prin dumnezeiescul Botez primim iertarea păcatelor, suntem dezlegaţi de vechiul blestem, suntem sfinţiţi prin venirea Duhului Sfânt. Dar harul desăvârşit, potrivit promisiunii: „... întru ei voi locui şi voi umbla..." (II Cor. 6, 16), nu l-am primit atunci (încă), pentru că acesta aparţine celor ce s-au întărit în credinţă şi îl dovedesc, prin fapte".[26]

Despre tânărul George, foarte probabil Sfântul Simeon însuşi, scrie „El credea că prin împlinirea poruncilor va cunoaşte lucrarea Duhului Sfânt, şi că prin harul Său va dobândi vederea duhovnicească, şi-L va vedea pe Dumnezeu".[27]

În acest sens scrie şi Sfântul Marcu Ascetul: „Sfântul Botez este desăvârşit, dar nu îl face desăvârşit pe cel care nu împlineşte poruncile... Credinţa nu constă numai în a fi botezat în Hristos, ci, de asemenea, în împlinirea poruncilor".[28]

Nu se neagă în nici un caz eficacitatea harului dobândit prin Botez, ci se accentuează legătura indisolubilă dintre Botez şi credinţă şi faptele bune care izvorăsc din aceasta. „Oricine a fost botezat după rânduiala ortodoxă a primit în mod tainic deplinătatea harului. Apoi dobândeşte asigurarea acestui fapt pe măsura împlinirii poruncilor".[29] Credinţa şi faptele bune sunt privite ca răspuns al omului la lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu. Îl primim pe Hrstos prin Botez, dar Îi conştientizăm prezenţa prin credinţă şi prin împlinirea poruncilor. Hristos este Viaţă, şi viaţa se exprmă la orice nivel prin activitate. În calitatea sa de părinte duhovnicesc, Sfântul Simeon s-a străduit permanent să-i convingă pe ucenicii săi de acest adevăr, să-i determine să nu se mulţumească cu gândul că au fost botezaţi şi acest fapt ar fi suficient pentru dobândirea mântuirii.

b. Importanţa lacrimilor pocăinţei este reliefată de Însuşi Mântuitorul: „Fericiţi cei ce plâng, că aceia se vor mângâia" (paraklethésontai) (Mt. 5, 4), cu alte cuvinte Îl vor primi pe Mângâietorul **(Hò Parákletos)** adică pe Duhul Sfânt (cf. In. 15, 26) I. Hausherr a dedicat un întreg studiu acestui subiect, intitulat: **„Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien.**[30] De asemenea în lucrarea intitulată **„Lexique du désert"**[31] aparţinând Abatelui Pierre Miquel, în capitolul „Penthos" se găsesc citate din Sfânta Scriptură şi din Sfinţii Părnţi privind această temă. În legătură cu termenii folosiţi: pénthos şi katányxis, deşi sunt sinonimi în principiu, totuşi katányxis este mult mai nuanţat; penthos, provine din verbul: penthéo — a plânge, a deplânge, a fi în doliu, iar katányxis, din verbul: katanýsso — a fi pătruns de durere, de remuşcare, de căinţă. Prin pénthos se exprimă tristeţea cauzată de ofensarea cuiva foarte drag, tristeţea, doliul cauzat de mântuirea pierdută, iar prin katá-

26. Capete, 3, 45.
27. Cateheze, XXII, 54—56.
28. De Baptismo, P. G. 65, 985 C, Ibidem, 1005 A.
29. Marcu Ascetul, De his qui putat, P. G. 65: 944 A.
30. Irénée Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans L'Orient chrétien*, Orientalia Christiana Analecta, Roma, 1944.
31. Pierre Miquel, *Lexique du désert*, Spiritualité Orientale, 44, Abbaye de Bellefontaine, 1986, p. 217—233.

nyxis reacţia psihologică propriu-zisă, adică „străpungerea inimii", căinţa sinceră, conştientizare foarte acută a ceea ce înseamnă pierderea mântuirii.

Încă din primele secole ale ascezei monastice s-a pus un accent deosebit pe darul lacrimilor, trăit nu numai ca o manifestare sensibilă a căinţei, ci ca însuşi semnul transfigurării duhovniceşti, după cum constată M. Lot-Borodine într-un studiu important intitulat: **„Le mystère du „don des larmes" dans l'Orient chrétien"**.[32] De aceea se poate vorbi despre o „teologie a lacrimilor" în spiritualitatea răsăriteană, sintagmă folosită pentru prima dată de Karl Holl.[33] În literatura ascetică cea mai veche[34] întâlnim expresiile: loutèr aghathós; loutèr amartiás, referitor la darul lacrimilor, fiind vorba despre un lavacrum mistic.

Pustnicul Ioan[35] distinge trei feluri de lacrimi; cele ale omului fizic, psihic şi pnevmatic, vorbind şi despre cauzele care le determină. Omul fizic plânge deoarece se gândeşte foarte mult la necazurile acestei vieţi; omul psihic varsă lacrimi provocate de: conştiinţa păcătoşeniei, teama de judecată, meditaţia asupra morţii, memoria vie a bunătăţii lui Dumnezeu, Care a revărsat în permanenţă harul asupra sa, iar el a răspuns în totală contradicţie cu bunătatea dumnezeiească ş.a.; lacrimile omului duhovnicesc (pnevmatic) izvorăsc din imensa bucurie cauzată de meditaţia lui continuă asupra iubirii de negrăit a lui Dumnezeu, asupra majestăţii dumnezeieşti, asupra slavei veacului ce va să vină. Într-un singur caz lacrimile omului duhovnicesc pot fi determinate de tristeţe, şi anume atunci când, asemenea Mântuitorului intrând în Ierusalim, plânge din cauza rătăcirii oamenilor, din cauza împietririi inimilor lor.

Darul lacrimilor devine chiar „botezul lacrimilor". Acest „al doilea botez" reînnoieşte harul primit prin Sfânta Taină a Botezului, face „vie din nou în fiecare om care doreşte o viaţă în Hristos, starea iniţială „sine macula", pierdută prin păcatele de tot felul, care fac inoperant harul baptismal. Aceasta deoarece Dumnezeu este sfânt fiinţial, şi de aceea nu poate avea tangenţă cu cel păcătos. Prin păcat, comuniunea cu Dumnezeu devine imposibilă. Doar căinţa sinceră poate înlătura această imposibilitate. Ca şi primul Botez, şi cel al lacrimilor înseamnă naştere din nou — anaghénnesis, şi deoarece această naştere este esenţială pentru dobândirea mântuirii, de acest subiect s-au ocupat, începând cu Părinţii pustiei, aşa cum am menţionat deja, aproape toţi Sfinţii Părinţi. Îi amintim doar pe: Sfântul Atanasie, cel care a folosit pentru prima dată sintagma „darul (harisma) lacrimilor" — hárisma tôu dakrýon —[36]; Sfântul Vasile cel Mare[37]; Sfântul Grigorie de Nazians[38]; Sfântul Gri-

32. M. Lot-Borodine, Le mystère du „don des larmes" *dans l'Orient chretien*, în Vie Spirituelle, supl., 1936, p. 65—110.

33. Karl Holl, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig, 1898, p. 61.

34. Apophthégmata tôn hagíon Gerónton, P. G. 65, 76 A — 440 D.

35. Pierré Miquel, op. cit., p. 226.

36. De virg. 17, P. G. 28: 272 C.

37. Petites Règles, 16, Maredsous, p. 183—184; apud P. Miguel, op. cit., p. 232.

38. Or. 39, 17, P. G. 36: 356 A.

gorie de Nisa[39]; Sfântul Isaac Sirul.[40] În Cuvântul al VII-lea al operei sale **„Scara dumnezeiescului urcuş"**, intitulat „Despre plânsul de bucurie făcător", Sfântul Ioan Scărarul scrie: „Plânsul după Dumnezeu este o tristeţe a sufletului, o simţire a inimii îndurerate care caută pururea pe Cel după care însetează... Plânsul este un ac de aur al sufletului scăpat de orice ţintuire şi alipire, şi înfipt de tristeţe cuvioasă în lucrarea de cercetare a inimii. Străpungerea este un chin neîncetat al conştiinţei, care pricinuieşte împrospătarea focului inimii, prin mărturisirea făcută în minte".[41] Părintele Dumitru Stăniloae, traducătorul acestei opere, scrie: „Plânsul sau străpungerea inimii e o mărturisire a păcatelor făcută de minte lui Dumnezeu, şi un dialog nevăzut, neîncetat şi îndurerat, în care sufletul îşi recunoaşte necontenit păcatele în faţa lui Dumnezeu şi cere iertare pentru ele. Sufletul e atât de concentrat în această mărturisire îndurerată, încât omul uită să mănânce, biruind trebuinţele firii".[42] În acelaşi capitol Sfântul Ioan Scărarul mai scrie: „Deşi cuvântul e îndrăzneţ, izvorul lacrimilor după Botez e mai mare decât Botezul. Deoarece acela ne curăţeşte de păcatele noastre de mai înainte, iar acesta, de cele de după aceea. Şi primindu-l pe acela toţi ca şi copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curăţit şi pe acela. Dacă acesta nu s-ar fi dăruit oamenilor din iubire de oameni, cu adevărat rari ar fi cei ce se mântuiesc".[43] Începutul acestei afirmaţii se explică prin următoarea scolie: „A spus că izvorul lacrimilor e mai mare, în loc să spună că e mai bun în comparaţie cu Botezul, pentru că se lucrează şi de către noi. Dar nu l-a opus Botezului. Faţă de noi e mai bun, pentru că el ne şi fereşte de păcat de mai înainte. În raport cu prea sfântul Botez nu e însă nici măcar egal, cu atât mai puţin mai mare".[44]

Înscriindu-se în această tradiţie, „darul lacrimilor" dobândeşte la Sfântul Simeon o relevanţă deosebită, deoarece a fost experiat deplin. Lacrimile sunt pentru el: „l'oblation mystique qui plaît á Dieu, qu'Il reçoit sur son autel supra-céleste, et en échange duquel Il nous confère le don du Saint-Esprit" (Vita, ed. Hausherr, p. 45).

Necesitatea absolută a acestei spălări post-baptismale este afirmată în mod repetat de Sfântul Simeon, dar el nu spune niciodată că lacrimile ar fi „materia" pentru o nouă Taină, ci doar semnul inconfundabil al „compunctio cordis", fără care iertarea păcatelor ar fi imposibilă. Nu este vorba numai despre iertare, ci de o adevărată consacrare în Duhul Sfânt, a făpturii născute din nou din „fons lacrimarum":

„Dă-mi smerenie, dă-mi o mână de ajutor
şi curăţeşte murdăria sufletului meu
şi dăruieşte-mi lacrimi de pocăinţă,
lacrimi de dor, lacrimi de mântuire,

---

39. De Baptismo, P. G. 46: 417 B.
40. Mystic Treatises, ed. Bedjan, p. 139.
41. Filocalia, vol. 9, p. 164.
42. Ibidem, p. 164—165.
43. Ibidem, p. 166.
44. Ibidem.

lacrimi ce curăță întunericul minții mele
și mă fac să strălucesc de sus,
pe mine care voiesc să Te văd
pe Tine, Lumina lumii ...".[45]

Capitolul al IV-lea din **„Cateheze"** este dedicat acestui subiect. Se începe prin evocarea cuvintelor Sfântului Simeon, cuvintelor Sf. Simeon Studitul (Evlaviosul), părintele duhovnicesc al Sf. Simeon Noul Teolog: „Niciodată să nu te împărtășești fără lacrimi".[46] Bineînțeles că aceste cuvinte nu au fost înțelese la început, dar se arată cum se poate atinge acest stadiu în urcușul duhovnicesc. De fapt este vorba despre o permanentă stare de căință, pentru că cel ce nu-și plânge păcatele zi și noapte, nu va putea să plângă nici când se împărtășește.

Așa cum constată I. Hausherr, în studiul citat, nimeni nu are o idee mai înaltă despre darul lacrimilor decât Sfântul Simeon, care vede în el adevăratul botez în Duhul Sfânt: „Il y voit le veritable baptême de l'Esprit, le grand „photismos", l'illumination par laquelle l'homme devient tout lumière".[47] Credem că această afirmație poate fi susținută cu următoarele citate din opera Sfântului Simeon: „... scăldat în apa lacrimilor care-i pătrund tot trupul, este botezat încet, încet, în întregime, sub acțiunea focului dumnezeiesc și a Duhului Sfânt (Mt. 3, 11), și devine în totalitate pur, absolut fără nici o pată, fiu al luminii și al zilei, nu al omului muritor".[48] „... în absența lacrimilor și a căinței continue, nici un om n-a fost curățit vreodată, nici n-a devenit sfânt, nici nu L-a primit pe Duhul Sfânt, nici nu L-a contemplat pe Dumnezeu, nici nu L-a cunoscut ca sălășluind întru el, nici nu L-a avut vreodată în inima sa".[49] „Și atunci deschizându-și omul ochii minții și privind firea celor ce sunt cum n-o mai privise niciodată, se umple de uimire și-l podidesc fără să vrea și fără durere, lacrimile, prin care se curățește cu al doilea botez, cu botezul acela despre care zice Domnul în Evanghelie: „De nu se va naște cineva de sus" (In. 3, 7). Spunând „de sus", a dorit să se înțeleagă nașterea din Duhul".[50]

III. Învățătura Sfântului Simeon Noul Teolog (în special cu referire la Botez și la conștientizarea harului primit) și mișcările mesalienilor și penticostalilor.

A. Referiri la mesalieni, la adepții și la practicile acestei mișcări încep să apară în anul 370 d.Hr. Denumirea provine din limba siriană și înseamnă: „aceia care se roagă". Când mișcarea se extinde spre Asia Mică dinspre Mesopotamia (420), apar primele reacții, respectiv prima condamnare la Sinodul din Efes (431). În timp, termenul „mesalian" devine un epitet peiorativ, aplicat oricăru grup de asceți care nu înțelegeau

45. Pr. Dumitru Stăniloae, op. cit., p. 346.
46. Cateheze, IV, 12.
47. I. Hausherr, op. cit., 148.
48. Cuvântări morale, X, 114—119.
49. Cateheze, IV, 444—448.
50. Capete, 1, 35.

rolul Sfintelor Taine în viaţa omului, dispreţuiau munca manuală şi puneau un accent deosebit pe rugăciune. Chiar şi isihaştii din secolul al XIV-lea au fost acuzaţi de mesalianism.

În monografia dedicată acestui subiect, intitulată: **„Working the Earth of the Heart"**,[51] sunt menţionate cele cinci liste care conţin doctrina şi practicile mesalienilor, aparţinând lui Teodoret de Cir, Sever al Antiohiei, Timotei al Constantinopolului şi Sfântului Ioan Damaschin. Totodată sunt identificate principalele puncte de doctrină cât şi practicile specifice mesalienilor:

„1. Prezenţa unui demon în sufletul fiecărui om;
2. Ineficienţa Botezului pentru exorcizarea demonului;
3. Doar rugăciunea este eficientă pentru exorcizarea demonului;
4. Venirea Sfântului Duh sau a Mirelui ceresc;
5. Eliberarea de patimi (câteodată numită apátheia);

Următoarele cinci puncte se referă la practicile şi la pretinsele lor daruri:

6. Pretinse viziuni şi profeţii;
7. Evitarea lucrului, şi dorinţa de a dormi;
8. Somn excesiv şi pretenţia că visele lor sunt profetice;
9. Dispreţul faţă de comunitatea şi structurile ecleziale;
10. Tăgăduire, sperjur şi echivoc".[52]

Considerăm că pentru demersul de faţă sunt necesare şi anumite precizări în legătură cu fiecare dintre punctele doctrinare amintite:

1. Prezenţa demonului.

Accentul pus pe rugăciune — de unde derivă şi denumirea de mesalieni — provine dn convingerea că răul, păcatul, sau un demon sălăşluieşte în fiecare persoană de la naştere. Cuvintele folosite pentru a descrie această prezenţă malefică nu pot da naştere nici unui dubiu: demonul este „sălăşluit" (énoikon) şi locuieşte împreună, el fiind ousiodôs şi enypostátos ţinând de însăşi natura omului (phýsis). Prezenţa răului poate fi descrisă ca „rădăcina păcatului", care coexistă cu sufletul de la naştere. Demonii „posedă" mintea omului, şi natura umană este în comuniune (koinoniké) cu duhurile rele. Păcatul este asociat cu sufletul chiar şi după Botez, lucrând în continuare cu forţa sa specifică.[53]

2. Ineficienţa Botezului.

Botezul, spun mesalienii, nu poate tăia rădăcina păcatului, ci doar îndepărtează păcatele făcute anterior Botezului aşa cum un brici poate să radă doar suprafaţa pielii, nu şi dedesubtul acesteia.

51. Columba Stewart, *Working the Earth of the Heart*, Oxford, 1991, p. 52.
52. Ibidem, p. 56.
53. Ibidem, p. 59—65 pentru referinţele la cele zece puncte de doctrină.

3. Doar rugăciunea este eficientă.

În listele amintite se menţionează clar ideea că doar rugăciunea poate duce la alungarea demonului, de aceea mesalienii se dedicau aproape în exclusivitate rugăciunii, descrisă ca „zeloasă", „continuă", „intensă". „Enérgheia" unei astfel de rugăciuni duce la exorcizarea demonului. Această expulzare are efecte fizice, aşadar vizibile, fiind simţită (se folosesc expresiile aísthontai şi aisthetos. Prin rugăciune se elimină şi rădăcina păcatului. Menţionăm accentul pus pe rugăciunea ferventă, şi nu pe cea neîncetată.

4. Venirea Sfântului Duh sau a Mirelui ceresc.

Prezenţa Duhului Sfânt este descrisă prin verbul epiphoitáo (a veni din nou, a frecventa) şi prin substantivele epiphatesis, parousia, eísodos, (intrare), metoúsia (participare, comuniune). Koinonía sufletului cu Mirele ceresc este comparată cu experienţa conjugală. În toate listele apar forme ale verbului aisthánomai sau ale substantivului aísthesis prin care se descrie experienţa Duhului Sfânt, vorbindu-se chiar de primirea hypóstasis-ului Duhului Sfânt.

5. Eliberarea de patimi.

Dacă cineva este binecuvântat cu acea aísthesis (simţire) a Duhului Sfânt se poate număra printre téleioi (desăvârşiţi). Considerându-se liberi faţă de păcat, mesalienii renunţau la post, la asceză în general, la orice instruire, putând ajunge astfel la săvârşirea unor fapte imorale, şi nu la adevărata apatheia.

6. Pretinse viziuni şi profeţii.

Credeau că pot prevedea viitorul, că sunt kardiognóstai (cunoscători ai inimii), că pot privi Sfânta Treime, că pot lupta fizic cu demonii atacându-i cu degetele, ca şi cu nişte săgeţi, descriind percepţia acestor puteri malefice invizibile ca aisthetôs. De asemenea revelaţia este aísthesis şi în „substanţa divină" (hypóstasis theíke).

7. şi 8. Evitarea lucrului, somn excesiv şi pretinse vise profetice.

Mesalienii erau numiţi şi enthousiastaí (cei posedaţi), iar ei îşi spuneau pneumatikoi (cei spirituali), prin acest ultim apelativ, încercând să se disculpe de acuzaţia că ar fi leneşi. Totodată refuzau să ajute chiar şi pe cei aflaţi în necazuri mari.

Credeau că somnul excesiv le poate procura vise profetice, dar aşa cum citim în lista aparţinând lui Timotei al Constantinopolului, pretinsele vise inspirate de Sfântul Duh, erau ispitiri ale celui rău, ei fiind mai degrabă enthousiasmoi (posedaţi) decât inspiraţi, trăind cu iluzia că ar fi sfinţi.

9. Dispreţul faţă de comunitatea şi structurile ecleziale.

Întâlnim şi acuzaţia că erau indiferenţi faţă de Sfintele Taine ale Bisericii, spunând că nu sunt nici folositoare, nici nefolostoare, oricum

ineficiente în sine, şi faţă de apartenenţa la Biserică, apartenenţă considerată ca irelevantă. Preferau experierea Sfântului Duh, primirii Sfintelor Taine, accentuând primirea perceptibilă, sensibilă a Sfântului Duh. De exemplu nu considerau că s-au împărtăşit, dacă nu percepeau sensibil (aisthetôs). Paroúsia Sfântului Duh în acel moment. Accentul pus pe simţirea (aisthesis) Sfântului Duh contrastează cu credinţa în Sfântul Duh, această aisthesis fiind, în viziunea lor, „adevărata comuniune a creştinilor".

10. Tăgăduire, sperjur şi echivoc.

Erau acuzaţi că îşi amăgesc oponenţii, şi chiar că se trădează unii pe alţii. Negau cu vehemenţă orice acuză, de aceea erau consideraţi ipocriţi. Pretinzând că au atins starea numită apátheia, pentru ei, „cei spirituali", orice chestiune de morală era de foarte mică importanţă.

Odată făcute aceste precizări, ajungem la problema modului în care se percepe harul. Aşa cum remarca V. A. Guillaumont, „caracterul sensibil al venirii Duhului Sfânt, rămâne trăsătura distinctivă a botezului mesalian".[54] O poziţie asemănătoare găsim şi la I. Hausherr,[55] care vede în accentul pus pe experierea conştientă, ceva fundamental în mesalianism. De aceea urmează să examinăm legătura dintre Botez şi natura conştientă a trăirii duhovniceşti.

Sfântul Simeon Noul Teolog susţine că este nevoie să fim „în contemplarea (theoriá), cunoaşterea (gnósei) şi experierea (peíra) Tainelor lui Dumnezeu".[56] De asemenea: „Cel care are trupul gol, simte când este îmbrăcat şi vede cum este veşmântul, oare cel ce are sufletul gol nu va cunoaşte când este îmbrăcat cu Dumnezeu?"[57] (cf. Gal. 3, 27).

În alt loc Sfântul Simeon susţine că Dumnezeu este cu adevărat doar în omul care-I simte prezenţa: „Când auziţi despre fiii luminii şi fiii zilei şi ai luminii, fără a simţi nimic (anepaisthétos) . . .".[58] Lipsa percepţiei înseamnă moarte „La fel cum un om mort, atunci când este spălat cu apă, nu simte acea apă, tot aşa acest om nu simte nimic atunci când torentele de viaţă-dătătoare ale Cuvântului lui Dumnezeu se revarsă asupra lui".[59] De vreme ce Hristos, Cel ce dă viaţă, prin Sfântul Duh a zdrobit moartea, înseamnă că cel care s-a îmbrăcat prin Botez cu Hristos, Îl va simţi.

Dar ce criteriu aplică Sfântul Simeon pentru validarea trăirii duhovniceşti? Ideea despre o trăire autentică este o variantă a „entuziasmului", sau poate fi acceptată ca ortodoxă? I. Hausherr scrie că învăţătura Sfântului Simeon despre perceperea conştientă a harului poate fi suspectată de mesalianism,[60] (chiar dacă în articole ulterioare a recunoscut că

54. Le batême de feu chez les messaliens, în Mélanges d'histoire des religions offerts á H. Ch. Peuch, Paris, 1974, 517—523.

55. L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, în Orientalia Christiana Periodica 1, Roma, 1935.

56. Cuvântări morale, X, 912—913.

57. Ibidem, V, 63—65.

58. Ibidem, X, 166—170.

59. Cat. XI, 173—175; (cf. Cuv. morale V, 485—499).

60. Les grandes courants de la spiritualité orientale, OCP 1, Roma, 1944, p. 114—138.

a privit oarecum simplist lucrurile), alţi cercetători sunt de o cu totul altă părere — arhiepiscopul Vasile Krivochéine şi R. P. Darrouzès, editori ai operei Sfântului Simeon. În introducerea la **„Cateheze"**, arhiepiscopul Vasile insistă asupra cuvintelor aisthetôs şi euaisthétos, menţionând existenţa unor deosebiri între manuscrise, în ceea ce priveşte utilizarea celor doi termeni.[61] Astfel, în Cateheze (2, 421), adresându-se monahilor, Sfântul Simeon spune: „Vă rog, să ne străduim, cât timp suntem în această viaţă, să-L vedem şi să-l contemplăm pe Hristos. Dacă suntem consideraţi vrednici să-L vedem sensibil (aisthetôs sau euaisthetos), încă de aici, nu vom muri. „Diferenţa respectivă între manuscrise apare şi în legătură cu următorul pasaj: „Când Dumnezeu locuieşte şi umblă în noi (cf. II Cor. 6, 16) şi El Însuşi se manifestă în noi în mod sensibil (aisthetôs şi euaisthétos)...".[62] Potrivit arhiepiscopului Vasile: „...nu există o deosebire prea mare între cele două expresii. Amândouă insistă asupra realităţii şi clarităţii viziunii mistice, dar în timp ce euaisthétos pune accentul pe claritate, aisthétos subliniază realitatea experimentală a viziunii, de aceea termenul ultim trebuie considerat a fi mai puternic. Cu toate acestea preferinţa unor manuscrise pentru termenul euaisthétos nu este accidentală: aceasta se explică prin dorinţa unor editori de a evita o expresie care, **deşi pe deplin ortodoxă la Sfântul Simeon,** părea suspectă multora şi ar fi putut scandaliza din cauza supărătoarelor reminiscenţe mesaliene pe care le evoca. După cum se ştie, expresia era folosită de mesalieni pentru a desemna aspectul sensibil al „unirii ipostatice". a sufletului cu Sfântul Duh, acesta fiind unul dintre punctele esenţiale ale doctrinei lor. Aisthetôs folosit în acest sens se găseşte în lista cu erorile mesaliene redactată de Sfântul Ioan Damaschin, în care citim: „Ei spun că este posibil pentru om să primească în mod sensibil (aisthétos) Ipostasul Sfântului Duh, în deplină certitudine şi realitate" („De heresibus", P. G. 95, 732 B). Înaintea lui, Teodoret al Cirului spunea: „Mesalienii învaţă că Sfântul Duh Îşi manifestă propria prezenţă într-o manieră sensibilă şi vizibilă" (Hist. Eccles. 4, 81, 8, P. G. 82, 1145 A). În doctrina mesaliană, termenul aisthetôs este asociat cu o practică ascetică neobişnuită, cu o învăţătură dogmatică ciudată... cu primirea Ipostasului Sfântului Duh".[63] Se arată în continuare că în pofida sensului diferit al termenului aisthetôs în învăţătura Sfântului Simeon, coincidenţa verbală rămâne. De aceea cei simpli ar fi putut să se scandalizeze şi totodată s-ar fi putut naşte acuzaţii din partea unor teologi cum ar fi Ştefan al Nicomidiei. Nu este vorba de o simplă ipoteză, ci dimpotrivă, faptul că în unele manuscrise cuvântul aisthetôs a fost şters, demonstrează că acesta a provocat astfel de sentimente. De aceea unii editori ai operei Sfântului Simeon au hotărât să înlocuiască termenul original aisthetôs, cu un altul (euaisthetôs) cu formă foarte asemănătoare şi cu sens foarte apropiat, dar care avea avantajul de a nu figura pe listele cu erorile mesaliene.

---

61. Cateheze, vol. I, p. 152.
62. Ibidem, 24, 63.
63. Ibidem (vol. I), p. 152.

Şi J. Darrouzès, în introducerea la Tratatele teologice, ţine să precizeze: „Pentru Sfântul Simeon, această comuniune cu Dumnezeu, care este harul, nu poate fi ágnostos, ci trebuie, în mod necesar, să se producă gnostôs, en aistheséis. ... **Acuzaţia de mesalianism făcută Sfântului Simeon nu are fundament real** (această acuzaţie a fost formulată în secolul al XVIII-lea de către Neofit Cavsocalivitul, care a fost şocat de abundenţa stărilor mistice), fie pentru că admite, ca toţi autorii duhovniceşti, existenţa simţurilor interioare în inima pe deplin purificată, fie pentru că vederea se produce în intelectul dezgolit".[64] Se precizează în continuare că Sfântul Simeon nu vorbeşte despre posibilitatea vederii lui Dumnezeu, ca un teolog în sensul clasic al cuvântului, sau ca un filozof, ci ca unul care prin harul lui Dumnezeu a ajuns să vadă Lumina cea necreată a Dumnezeirii.

Urmându-l pe A. Hatzopoulos[65] revenim la problema găsirii unui criteriu pentru relevarea experierii autentice a harului dumnezeiesc, vom examina două aspecte esenţiale ale acestei probleme: 1. pericolul iluziei şi 2. pericolul confundării harului însuşi cu experierea harului.

1. Sfântul Simeon nu sugerează că ar exista o facultate umană specială dată numai unor aleşi, evident puţini la număr, care ar fi astfel capabili să discearnă natura experienţei lor. Ne spune doar că harul dumnezeiesc, atunci când se face cunoscut conştiinţei umane, este de fapt un dar al lui Dumnezeu, Cel care îl iubeşte pe om atât de mult, acesta din urmă trebuind doar să accepte acest dar.

Dar unde ar putea fi trasă linia de demarcaţie între prezenţa şi lucrarea obiectivă a harului şi perceperea omenească subiectivă a unui „har" iluzoriu? Este însă o chestiune pur academică şi abstractă, de aceea nu îl preocupă pe Sfântul Simeon, care încearcă să descrie experienţa sa vie, ca un mistic şi nu ca un savant. Oricine se leapădă de lume pentru Dumnezeu, este de fapt unit cu El,[66] iubirea fiind principiul care guvernează această unire. Cei care Îl caută pe Dumnezeu: „vor găsi totul, fără excepţie".[67]

Se poate afirma cu certitudine că, pentru Sfântul Simeon, ultimul criteriu al oricărei experienţe duhovniceşti autentice nu poate fi decât Biserica. De asemenea, el citează foarte mult din Sfânta Scriptură interpretând-o întotdeauna în spiritul Sfintei Tradiţii. Aşadar, deşi vorbeşte despre realităţi duhovniceşti foarte familiare lui, în nici un caz nu îşi prezintă experienţa sa, ca pe un criteriu de evaluare.

2. Pentru mesalieni, realitatea harului coincidea cu experierea lui de către credincios. Se pune astfel accentul nu pe Cel care revarsă harul, ci pe omul însuşi, care trebuie să sesizeze şi să asimileze harul înainte ca acesta să devină realitate.

---

64. Cuvântări teologice, vol. I, p. 26.

65. A. Hatzoupoulos, *Two Outstanding Cases of Byzantine Spirituality: the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, Analecta Blatadon, 54, Thessalonica, 1991, în special capitolul „Baptism", p. 131—155, folosit pentru prezentarea de faţă.

66. Imnul, 29, 261—266.

67. Ibidem, 305—306.

Sfântul Simeon subliniază faptul că Dumnezeu îi conferă omului harul, care este real doar ca dar al lui Dumnezeu. „Sunt ocrotit prin harul Tău".[68] de asemenea: „. . . darul este dat, într-adevăr, prin revelaţie, şi revelaţia se realizează prin dar".[69] Mai mult, ne spune că harul poate să lucreze chiar şi când omul nu este conştient de el (fapt absolut imposibil în concepţia mesaliană): „Să Îl căutăm pe Hristos, cu Care ne-am îmbrăcat prin dumnezeiescul Botez (cf. Gal. 3, 27), dar de Care ne-am dezbrăcat prin faptele noastre cele rele, pentru că, deşi, am fost sfinţiţi fără să ştim, fiind încă prunci cu mintea şi cu vârsta, ne-am murdărit apoi în tinereţe . . .".[70] „Celui ce îşi taie voia proprie pentru Dumnezeu, îi dăruieşte Dumnezeu voia Sa într-un chip aşa de tainic (agnóstos), încât (nici) el nu ştie. Şi o păstrează neştearsă în inima sa şi-şi deschide ochii înţelegerii ca să o cunoască şi primeşte putere ca să o împlinească. Iar acestea le lucrează harul Sfântului Duh. Căci fără El nu se face nimic".[71] Iar referitor la cel care va suferi până la sfârşit şi se va mântui (cf. Mt. 10, 22) scrie: „. . . la început va primi ajutor fără să-l perceapă (anepaisthétos); mai târziu îl va percepe (en aisthései), şi în curând îl va primi prin luminarea care vine de la atotputernicul Dumnezeu".[72] De asemenea accentuează faptul că, Dumnezeu învaţă şi porunceşte în chip tainic (mystikôs) şi neştiut (agnôstos).[73]

Rezultă din cele de mai sus că, nici în acest punct al demersului de faţă, nu poate fi vorba de influenţe mesaliene în spiritualitatea Sfântului Simeon.

Se cuvine să concluzionăm spunând că harul Sfântului Duh este pus în legătură cu Sfânta Taină a Botezului, indiferent dacă omul îl percepe sau experiează. Omul se murdăreşte prin toate relele săvârşite după Botez, dar chiar şi în această stare căzută, el trebuie să nădăjduiască în Sfântul Duh, pe Care L-a primit prin Botez şi Care vine acum să-l cureţe de păcate. Harul nu dispare niciodată, nici nu încetează să lucreze; Lumina nu poate fi stinsă niciodată, chiar dacă omul nu ajunge (din cauza păcatelor) să o vadă.

B. Cu privire la Botez, penticostalii învaţă că harul Sfântului Duh nu poate fi pus în legătură cu Botezul cu apă (se referă, bineînţeles, la Sfânta Taină a Botezului) ci este o experienţă care urmează convertiriiiniţiere. Pentru ei Botezul cu apă — recte Sfânta Taină a Botezului — nu are nici o valoare, de aceea este necesar un al doilea Botez în Duhul Sfânt, prin credinţă. Astfel credinţa devine ultimul criteriu, ultima condiţie pentru dobândirea mântuirii, iar harul nu se primeşte prin Sfânta Taină a Botezului, ci se conferă independent de aceasta, în urma credinţei exprimate, printr-un aşa-zis al doilea Botez.

Sfântul Simeon ne spune foarte clar că omul primeşte harul prin Sfânta Taină a Botezului apoi din cauza păcatelor curăţia baptismală se pierde, dar nu şi harul primit. De aceea prin pocăinţă permanentă înso-

68. Ibidem, 25, 103.
69. Cuvântări morale, X, 484—486.
70. Cateheze, II, 139—142.
71. Capete 3, 76, în *Filocalia*, vol. 6, p. 86.
72. Cateheze XXVI, 63—66.
73. Capete, 3, 77, în loc. cit., p. 86.

ţită de lacrmi şi de efortul de a împlini poruncile dumnezeieşti, omul ajunge la curăţie, la conştientizarea harului primit. În afara Sfintei Taine a Botezului nu există nici o altă posibilitate de a intra în Biserică. Bineînţeles că fără credinţă nu se poate ajunge la actualizarea harului baptismal. Pruncilor nu li se cere credinţă în momentul Botezului, de aceea, în acest caz, harul nu depinde de credinţă, aceasta fiind un dar dumnezeiesc, iar însuşi ritualul Sfintei Taine a Botezului trebuie privit ca o inaugurare a creşterii duhovniceşti în Biserică. Prin Sfânta Taină a Botezului se conferă plenitudinea harului dar numai prin credinţă şi împlinirea poruncilor, credinciosul va fi pe deplin părtaş al acestui har.

Nu se poate face nici o apropiere între învăţătura Sfântului Simeon şi doctrina penticostalilor, chiar dacă şi aceştia vorbesc despre „un al doilea Botez" sau „Botezul în Duhul Sfânt", prin simplul fapt că penticostalii exclud orice legătură între „Botezul în Duhul Sfânt" şi Sfânta Taină a Botezului, pe care Sfântul Simeon o numeşte „dumnezeiescul Botez".

O caracteristică a mişcării penticostale este fenomenul numit: glosolalie. Sfântul Simeon nu se referă în mod explicit la acest fenomen deşi scrie: „Cel care are în lăuntrul său lumina Duhului Sfânt, cade cu faţa la pământ neputând să o privească şi strigă cu spaimă şi cu frică multă, ca unul ce a văzut şi a pătimit un lucru mai presus de fire, de cuvânt şi de înţelegere. El este asemenea unui om căruia i s-au aprins mădularele de un foc, în care arzând şi neputând răbda căldura văpăii (Ieremia 20, 9), se poartă ca unul ce a ieşit din sine. Neizbutind nicidecum să devină iarăşi al său şi copleşit neîncetat de lacrimi şi răcorit de ele, el aprinde focul dorului şi mai tare. Ca urmare, varsă şi mai multe lacrimi şi, spălându-se în mulţimea lor, fulgeră de tot mai mare strălucire...".[74] Părintele Dumitru Stăniloae vede aici extazul în care omul a plecat de la sine, absorbit de lumina şi focul Duhului Sfânt. Acesta face trupul transparent şi fierbinte pentru că şi sufletul e fierbinte. El e focul entuziasmului curat.

Ultimul aspect pe care îl evidenţiem aici se referă la faptul că în concepţia penticostalilor, experiercra harului este privilegiul unei elite, idee total străină Sfântului Simeon, care spune, dimpotrivă: „Tu ai milă faţă de toţi cei ce fierbinte se pocăiesc ca şi Apostolii Tăi şi toţi sfinţii, şi îi binecuvintezi, şi îi încununezi cu mărire şi cu cinste, pentru că ei Te caută cu multă dragoste şi cu frică şi Te văd numai pe Tine".[75] Biserica nu înseamnă adunarea unor aleşi, ci este deschisă tuturor celor care Îl caută pe Dumnezeu.

Concluzia finală ar putea fi: **sfinţenia sacramentală** fără **sfinţirea moral-ascetică** nu poate duce la prezenţa lucrătoare a harului Duhului Sfânt. Dar, pentru Sfântul Simeon, întregul efort moral-ascetic se înscrie în tema centrală a imnelor sale: vederea luminii dumnezeieşti şi îndumnezeitoare, sensul vieţuirii umane fiind trăirea în această lumină de-a pururea.

Pr. Nicolae Moşoiu

74. Filocalia, vol. 6, p. 67.

75. Imnul 13, 91—95.

VALOAREA ŞI UTILITATEA VECHIULUI TESTAMENT PENTRU BISERICĂ*

Vechiul Testament, formează cu scrierile neotestamentare Sfânta Scriptură, izvorul nepreţuit al Revelaţiei divine.

Fundamentată pe revelaţia istorică a lui Dumnezeu în Iisus Hristos, Biserica creştină este chemată să citească şi să explice Sf. Scriptură. Practica interpretării biblice, însă, trebuie să fie dublată de o reflexie critică asupra regulilor care o guvernează, căci conştient sau nu, toată lectura se supune principiilor metodologice de care depind exactitatea şi plenitudinea de înţelegere a textelor. Aceasta cu atât mai mult cu cât, înainte de a fi o problemă, interpretarea Vechiului Testament în Biserica creştină este un fapt.[1] Practica Bisericii primare atestă într-o manieră unanimă că Mântuitorul Hristos şi autorii Evangheliilor şi Epistolelor, au utilizat scrierile veterotestamentare.[2] Vechiul Testament a fost Scriptura Bisericii primare şi singurul teren de referinţă pentru autorii Noului Testament.[3]

Folosirea Vechiului Testament de Biserica primară se explică şi prin dorinţa netă şi conştientă a autorilor Noului Testament de a sublinia relaţia strânsă şi foarte particulară care leagă omenirea de după Hristos cu cea dinaintea Lui.[4] Această voinţă este fructul convingerii lor că Iisus Hristos nu a fost numai un personaj izolat, un eveniment fără context, ci din contră venirea şi toată opera Sa sunt în relaţie necesară şi profundă cu vechiul Legământ care prin El „s-a împlinit".[5] A separa pe Iisus

---

* Lucrare de seminar, susţinută în cadrul cursurilor de pregătire a doctoratului la catedra Studiul Vechiului Testament, sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan, care a dat şi avizul pentru publicare.

1 W. Zimmerli, *Alttestamentliche Traditionsgeschichte und Theologie*, în „Probleme biblischer Theologie" (Festschrift G. von Rad), Munich, 1971, p. 632—647; şi G. F. Hasel, *The Problem of the Center in the Old Testament Theology Debate*, în „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft", 86 (1974), pp. 65—82).

2 Samuel Amsler, *„L'Ancien Testament dans l'Église"*, Paris, 1960, p. 7, vorbeşte de 287 de citate şi numeroase aluzii textuale. cf. L. Vénard, art. *Citations de l'A.T. dans le N.T.*", în „Dictionaire de la Bible Supplement", t. II, Paris, 1934, pp. 23—54, examinează 267 de citate.

3 G. H. Box, *The Value and Significance of the O.T. in Relation to the New*, Oxford, 1925, p. 449 ş. u.; C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Substructure of N. T. Theology*, Londra, 1952 p. III.

4 Problema „Vetus Testamentum in Novo" este obiectul a numeroase studii, din care cităm: E. Ellis, *Paul's Use of the O.T.*, Edinbourg, 1957, p. 2 ş. u.; Chr. A Bugge, *l Ancien Testament. Bible de la primitive Église*, în „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" 1924, pp. 449—455; P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique. Le probleme de l'unité de la Evangile et de l'Ecriture aux deux premiérs siècles*, Paris, 1942.

L. Venard, *Utilisation de l'A.T. dans le Nouveau* (Initiation biblique), Paris — Tournai — Rome, 2-e ed., 1948;

5 R. Bultmann, în *„Die Bedeutung des A. Ts. für den christlichen Glauben"* (Glauben und Verstehen I), Tübingen, 1933, argumentează folosirea Vechiului Testament în Biserică astfel:

„Vechiul Testament poate fi numit *predicare* şi Noul Testament *împlinire*. Este o *posibilitate*, probabil normală, dar cu siguranţă nu este o *necesitate*. Chiar în Noul Testament în acest sens este o mare diversitate. Multe scrieri ale Noului Tes-

de Vechiul Testament sau a-L plasa într-un alt context istorico-teologic decât cel în care a venit, înseamnă a face incomprehensibil sensul particular al operei Sale şi a deschide poarta ereziilor hristologice şi teologice.

Tocmai de aceea considerăm necesară relevarea valorilor cuprinse în Vechiul Testament, valori care desigur au impus folosirea lui de către Biserica creştină, şi cum au fost exploatate aceste valori în perioada de după Hristos.[6]

I. PROBLEMA VECHIULUI TESTAMENT ÎN TEOLOGIA CREŞTINĂ

După Pogorârea Sf. Duh, Biserica şi-a început activitatea. Născută în cadrul sinagogii iudaice[7], Biserica a avut misiunea de a citi şi comenta textele sacre care nu erau altele, decât cele ale Vechiului Testament. Ba mai mult, trebuiau căutate texte pentru argumentarea venirii lui Hristos, texte care nu se găseau în altă parte, decât tot în Vechiul Testament. Acestea au constituit Kerigma apostolică (Ps. 110; Dt. 18, 15—19; Ps. 8, 7; Is. 53, şi altele).[8]

Ideea „împlinirii" Vechiului Testament prin şi în Hristos, exprimată prin verbele pliroo, peleioo, teleo şi derivatele lor, poate defini raporturile celor două Testamente.[9] Ea este aplicată la: timp, Lege şi Scripturi.[10] Se vorbeşte astfel despre: a) principiul împlinirii timpurilor,[11] împlinirii Legii",[12] împlinirii Scripturilor, b) principiul „depăşirii"[13] şi c) Prin-

---

tament, câteva epistole ale Sf. Pavel, Evanghelia şi prima epistolă a Sf. Ioan, se referă mai mult sau deloc la Vechiul Testament. Aceasta depinde de situaţia predicatorului şi a auditorilor".

6 A von Harnak, a lansat teza „marcionistă": „A înlătura Vechiul Testament în al doilea secol a fost eroarea pe care marea Biserică a respins-o pe drept cuvânt; a o conserva în secolul al XVI a fost o fatalitate la care Reforma nu a îndrăznit să se sustragă; dar a o păstra începând cu secolul XIX ca document canonic în protestantism este efectul unei paralizii religioase şi eclesiastice". (vezi, *Marcian. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921, p. 248).

7 L. Duchesne, *Les origines du culte chrétien*, Paris, 1920, p. 47 ş. u. M. Goguel, *L'Église primitive*, Paris, 1947, p. 270.

8 C. H. Dodd, *op. cit.*, pp. 28—60. Din păcate, ciclul de pericope scripturistice citite în sinagogă în epoca Mântuitorului şi a Apostolilor este foarte puţin cunoscut. Noul Testament ne prezintă două cazuri clare în cadrul practicii sinagogale. Lc. 4, 17—21 şi F. Ap. 13, 14 ş.u. A se vedea în acest sens: A. Guiding, *The Fourth Gospel and Jewish Worshig*, Oxford, 1960, p. 215, şi Ch. Perrot, *La lecture synagogale d'Exode 21, 1—22, 33 et son influence sur la litterature neo-testamentaire*, în „A la rencontre de Dieu, Memorial A. Gelin", Paris, 1961, pp. 223—239.

9 G. Delling, art. Pliris-pliroo, în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", ed. R. Kittel, t. 6, p. 283 ş. u. C. Larcher, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Paris, 1962, p. 296.

10 P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris — Tournai — New-York — Rome, 1962, pp. 16—26;

11 Cf. G. Delling, art. Kairos în „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", (ed. Kittel), t. 6, p. 456; C. Larcher, *op. cit.*, pp. 382—397.

12 Cf. A. Descamps, *Moïse et la Loi dans les Évangiles et dans la tradition apostolique*, în „Moïse, l'homme de l'Alliance", Paris — Tournai 1955, p. 172.

13 Prin subtitlurile: „Sfârşitul pedagogiei divine; Trecerea de la literă la duh,

cipiul prefigurării.[14] Argumentele în sprijinul acestor principii fundamentale se găsesc în Vechiul Testament și au fost valorificate din plin de Mântuitorul Iisus Hristos, de către Apostoli și de urmașii acestora.

Cu toate acestea doctrina creștină cu privire la Vechiul Testament s-a confruntat foarte devreme cu două extreme: pe de o parte cu o supraestimare a Vechiului Testament venită din partea iudeilor, și bineînțeles a iudaizanților, pe de altă parte cu o subestimare, venită din partea gnosticilor și a maniheilor.[15]

După anul 70, reorganizarea iudaismului a fost opera cărturarilor și fariseilor, a căror tradiție practică a sfârșit prin a se confunda cu iudaismul, dușman al creștinismului. Gamaliel adoptă o atitudine moderată (F. Ap. 5, 34—39), dar care nu rezolvă problema diversității curentelor iudaizante.[16] Această stare de fapt a dat naștere literaturii creștine de controversă.[17] Începând cu secolul al doilea scrisoarea lui Pseudo-Barnaba,[18] atrage atenția creștinilor din Egipt în legătură cu pericolul prozelitismului iudaic. Sf. Iustin între 150 și 161, în „Dialogul cu iudeul Trifon",[19] arată că profețiile Vechiului Testament s-au împlinit în Iisus Hristos. Controversa anti-iudaică câștigă teren în operele lui Tertulian, Sf. Ciprian, Sf. Ioan Hrisostomul, Augustin, Sf. Irineu și alții ale căror opere sunt grupate de Eusebiu de Cezareea sub titlul „Demonstrația evanghelică".[20]

La polul opus iudaismului se situează gnosticismul (sec. 2), care asimilând elemente creștine a găsit în alternanța celor două Testamente un caz de aplicare a metafizicii dualiste.[21] Apoi, maniheismul (sfârșitul sec. 3) care deși nu are o teorie proprie față de Vechiul Testament, sistemul său dualist riguros a avut implicații evidente în acest sens. La cele două curente dualiste se adaugă ostilitatea filosofilor păgâni Cels și Porfiriu, care disprețuiau iudaismul.

Aceste curente potrivnice Vechiului Testament vor fi întâmpinate și

---

și sfârșitul unui cult neputincios de a sacrifica, P. Grelot arată valoarea Vechiului Testament, dar care este „depășită" de valoarea celui Nou. Cf. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*, Paris, 1951, p. 169; S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit*, în „Christus" nr. 4, 1954, pp. 1—22.

14 P. Grelot, *op. cit.*, p. 25, cf. R. Bloch, *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradition rabbinique*, în „Moïse, l'homme de l'Alliance", op. cit., p. 93—167; S. Amsler, *La typologie de l'Ancien Testament chez saint Paul*, în „Revue de Théologie et de Philosophie", nr. 2, 1949, pp. 113—128.

15 P. Lestringant, *op. cit.*, pp. 155—234. J. Daniélou, *Message évangelique et culture héllénistique*, Tournai — Paris, 1961, p. 220.

16 J. Daniélou — *Théologie du Judeo-christianisme*, Paris — Tournai, 1958, pp. 138—160; M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris, 1946, pp. 320—350.

17 Pentru controversa iudeo-creștină a se vedea art.: *„Juifs et chrétiens"*, în „Dictionnaire apologétique de la foi catholique", ed. A d'Alès, t. 2, col. 1651.

18 P. G. 2, 647—782.

19 P. G. 6, 471—800.

20 v. bibliografia de la nota nr. 2, la P. Grelot, *op. cit.*, p. 32.

21 Gnosticismul vede chiar o opoziție între cele două Testamente.

combătute de Sfinţii Părinţi, prin operele lor, acordându-i locul de drept care i se cuvine Vechiului Testament.[22]

Sf. Părinţi citează cărţile Vechiului Testament cu formula: „adevăratele scrieri",[23] „cuvântul dumnezeiesc".[24] „Scriptura zice"[25] „sfintele cărţi"[26] „cele de Dumnezeu insuflate",[27] „purtătoare de Dumnezeu".[28] Faptul că Părinţii şi scriitorii bisericeşti au acordat importanţă Vechiului Testament este dovedit prin operele şi omiliile lăsate posterităţii. Astfel, Origen a scris omilii la toate cărţile Pentateuhului şi la alte cărţi din Vechiul Testament.[29] Cu acelaşi adânc interes predică pe texte din Vechiul Testament Sfântul Vasile cel Mare. El foloseşte argumente din Vechiul Testament, stabilind o legătură doctrinară cu cele din Noul Testament.[30] Sf. Ioan Gură de Aur, genialul interpret al Sfintei Scripturi, foloseşte masiv Vechiul Testament pentru a arăta „cât de lămurit se iniţiază în Vechiul Testament numele şi modul Evangheliei".[31] Sf. Grigorie de Nissa, adânc cunoscător al Vechiului Testament ne-a lăsat opt omilii la Eclesiast şi cincisprezece la Cântarea Cântărilor. Psalmii l-au atras pe Fer. Augustin prin nemărginita lor frumuseţe şi adânca lor înţelepciune divină şi de aceea ei sunt nelipsiţi din predica sa.[32] Fericitul Ieronim, în sfaturile către Laeta, schiţează un program de citire şi studiere a Vechiului Testament: „să înveţi Psaltirea şi să te bucuri de cântările ei, iar în Proverbele lui Solomon să-ţi afli regula vieţii. Iov îţi va da pildă de virtute şi răbdare... vei citi Profeţii, Pentateuhul, cărţile Regilor, Cronicile şi în sfârşit, fără nici un pericol, şi Cântarea Cântărilor".[33]

Aşadar, Sf. Părinţi, conştienţi de utilitatea Vechiului Testament pentru creştini au lăsat anumite prescripţii investite cu putere de lege.[34]

II. VALORILE UNIVERSALE ALE VECHIULUI TESTAMENT

Înainte de a trata valorile specific creştine ale Vechiului Testament, vom revela câteva valori universale. Deşi, Vechiul Testament este cartea

22 v. P. Grelot, *op. cit.*, pp. 36—37.

23 Clement Romanul, *Epistola I ad Corintios*, P.G. I, col. 300.

24 Iustin Martirul, *Apologia I pro Christianis*, P. G. VI, col. 385.

25 Sf. Irineu, *Contra Haeresis*, III, P. G., VII. col. 950.

26 Origen, *Omilii la cartea Facerii*, I., P. G. XI, col. 118.

27 Clement Alexandrinul *Stromata*, III, P. G. VIII, col. 397.

28 Eusebiu al Cezareii, *Praeparatio Evangelicum*, I, P. G. XXI, col. 25.

Vezi toate acestea la Dr. Nicolae Neaga, „*N-am venit să stric Legea!*", Sibiu, 1940, p. 85.

29 Drd. Caplat S. Simion, *Vechiul Testament ca izvor al predicii*" în „Studii Teologice", XIX (1967), nr. 1—2, p. 73.

30 I b i d e m, p. 76.

31 Dr. Nicolae Neaga, „*N-am venit...*" p. 86.

32 *Confesiuni IX*, 4, 8 :„Ce elanuri mă îndreptau către Tine, Dumnezeul meu, citind psalmii lui David...".

33 P. L. XXII, col. 876—877, la Drd. Caplat S. Simion, *art. cit.*, p. 77.

34 De exemplu: canonul 85 apostolic, canonul 67 şi 68 de la sinodul VI ecumenic, canonul 2 de la sinodul VII ecumenic şi altele. Vezi, Dr. Nicolae Neaga, „*N-am venit...*", op. cit., p. 88—89.

Bisericii, el nu este proprietatea exclusivă a Bisericii. În decursul ultimului secol înaintea erei creştine mulţi intelectuali evrei au încercat să prezinte Scripturile lor lumii elenistice ca fiind cartea care conţine tot ceea ce este mai bun în gândirea greacă, fără erorile fundamentale pe care aceşti apologeţi le semnalau în gândirea greacă.[35]

Vechiul Testament este în acelaşi timp o carte de literatură şi de istorie, o sinteză a realizărilor şi eşecurilor oamenilor. Oricine se apleacă asupra cărţilor veterotestamentare cu o atitudine neutră poate să găsească câteva valori.

Vechiul Testament aparţine literaturii universale, ori literatura universală supravieţuieşte şi devine clasică nu numai prin faptul că ea caută pe Dumnezeu, ci pentru că ea pătrunde profund în om şi condiţia umană pentru a face un studiu serios. Aceste concluzii, sub forme diferite le găsim şi în Vechiul Testament ca în alte opere ale literaturii vechi.[36] În două privinţe Vechiul Testament are un câmp de viziune neegalat de nici una dintre alte opere: a cunoaşte sentimentul său de om în calitate de om şi sentimentul său de om în istorie.[37] Prima din aceste atitudini ar putea foarte bine să ofere o oarecare surpriză; ar fi uşor de a cita pasaje care marchează îngustimea, şovinismul, naţionalismul, xenofobismul. Dar, o operă clasică prezintă omul atunci când este mic, ca şi atunci când este mare. Un astfel de pasaj care se dovedeşte adesea îngust şi marcat de şovinism, presupune în acelaşi timp de asemenea unirea tuturor oamenilor în cultul Dumnezeului unic.

În fond, pe lângă vechea idee a comunităţii tribale se degajă ideea comunităţii umane universale. Vechiul Testament consideră omul în originile sale neformând decât un grup, apoi disperarea oamenilor în mai multe naţiuni ca rezultat al orgoliului culpabil. El presupune unul şi acelaşi cod moral pentru toate popoarele. În cartea Iov, se găseşte un studiu relativ aprofundat la experienţa comună şi universală a suferinţei, care este una din valorile cele mai preţioase din toate literaturile.

S-ar putea ca lectorul modern — credincios sau nu — să fie şocat de conţinutul restrâns a unor cărţi şi să regreţe lipsa lor de amploare. Dar, trebuie să recunoaştem în acelaşi timp absenţa totală a importanţei omului în literatura egipteană şi mesopotamiană, astfel că este explicabilă aroganţa necugetată cu care grecii împărţeau lumea în greci şi barbari. Se poate uşor înţelege că lărgirea viziunii umanitare a grecilor se datorează Vechiului Testament.[38]

Concepţia biblică de istorie se situează la rădăcina însăşi a concepţiei moderne a istoriei, mai ales istoria privită ca evoluţie. Vechiul Tes-

---

35 V. Raguin, *La théologie missionaire de l'Ancien Testament*, Paris, 1946, p. 135.

36 Ackroyd P. R., *The Place of the O. T.*, în „Expository Times", nr. 73/1963—64, pp. 164— 167.

37 I b i d e m.

38 Charlier C., *La lecture chrétienne de la Bible*, în „La Bible et la vie", p. 288; R. A. Knox, *Richesses de l'A. T.*, Paris, 1953, p. 187: Boulanger J., *Pourquoi enseigner l'A. T.*, în „Lumen Vitae", nr. 10, 1955, p. 105.

tament consideră omul ca fiind începutul istoriei. Istoria omului este istoria acţiunilor sale, omul devenind astfel un agent responsabil. Acţiunile sale cad sub judecata lui Dumnezeu, care împlineşte istoria. Cheia unităţii istoriei este ideea suveranităţii sau „domniei" lui Dumnezeu, spre care converge toată istoria. În fiecare criză a istoriei, Dumnezeu îşi afirmă suveranitatea Sa într-o manieră totdeauna explicită. Orizonturile istorice şi geografice ale Vechiului Testament erau limitate, dar principiul unităţii istoriei nu suferă din cauza acestor limite.

Vechiul Testament afirma că există un bine şi că omul îl poate realiza, şi aceasta este voinţa lui Dumnezeu.

Istoria însăşi este de aşa natură, încât omul o poate împlini. Marea literatură a lumii continuă să aprecieze binele, plecând de la timp şi de la locul realizării lui, pentru că ea se ridică deasupra condiţiei umane şi afirmă, deşi într-o manieră destul de vagă, că există începând de la condiţia umană valori pe care omul trebuie să ştie să le aprecieze. Marea literatură universală, cu caracter durabil, nu a fost orientată numai spre materie, nu a fost pur profană, pur hedonistă. Dar, mai mult, în Vechiul Testament sunt exprimate bucuria şi satisfacţia de a trăi, care sunt universale şi uşor accesibile tuturor. Vechiul Testament vorbeşte foarte puţin despre viaţa viitoare, dar afirmă anumite valori transtemporale pentru care trebuie cedată această mare binefacere a vieţii. El nu recomandă sinuciderea, ca stoicii, nu împărtăşeşte nici idealul absurd al onoarei care se găseşte la greci, începând cu Homer şi în multe opere ale literaturii moderne.[39] El prezintă simpla convingere că există cazuri în care nu se poate salva demnitatea persoanei umane, decât acceptând moartea.

Aceste valori au fost expuse în acelaşi mod în care sunt exprimate valorile asemănătoare în oricare operă clasică. Desigur că Vechiul Testament are pentru creştini o importanţă şi o valoare capitală.[40]

III. VALOAREA VECHIULUI TESTAMENT PENTRU TEOLOGIA CREŞTINĂ

1. **Ideea creştină de mântuire.**

Doctrina păcatului originar, implicând greşeala personală a strămoşilor noştri şi solidaritatea cu destinul întregii umanităţi, constituie prima coordonată a ideii de mântuire. Păcatul originar a deteriorat situaţia omului în creaţie. Eliberarea de această condiţie nedorită, adică restaurarea unităţii interioare, a unităţii sociale şi armonia între om şi cosmos, implică înainte de toate reînnoirea relaţiei omului cu Dumnezeu. Revelaţia Vechiului Testament ne oferă în acest sens modul cum a procedat Dumnezeu la reînnoirea acestei relaţii şi cum s-a realizat. Este

39 R. Hazelton, *Why Study the Bible Today?*, în „Journal of Bible and Religion", nr. 8, 1940, p. 149 ş.u.

40 A se vedea în acest sens: Jacobus Vink, *En verité, c'est Jahvé* notre Dieu, qui est le salut pour Israel (Jr. 3, 23)", în „Concilium", nr. 30, pp. 57—64; Francois Dreyfus, *La valeur existentielle de l'Ancien Testament*", în „Concilium", nr. 30, pp. 35—43.

adevărat că Vechiul Testament este limitat, dar în lumina Noului apare foarte clar că drama păcatului și a căderii, precum și mântuirea sunt înțelese în funcție de mijlocul supranatural, în care raportul religios între om și Dumnezeu se situează pe alt plan decât cel al raportului între creatură și Creator. Ceea ce vrea Dumnezeu să-i comunice omului nu este numai posibilitatea de a atinge fericirea omului cunoscându-L, iubindu-L și oferindu-I un cult, ci participarea la viața Sa proprie.[41]

Sfânta Scriptură considerată în ansamblul ei, prezintă realizarea planului de mântuire în trei mari etape: de la Adam la Avraam, etapa primitivă; de la Avraam la Iisus Hristos, etapa „dispoziției" provizorii; de la Iisus Hristos la realizarea eternă a mântuirii, etapa „dispoziției" definitive.[42]

În Vechiul Testament, aflăm expusă ideea mântuirii universale. Cartea Genezei în cap. 3—11 evocă prezența activă a lui Dumnezeu în lumea creată. Protoevanghelia (Gen. 3, 15) ne vorbește despre venirea lui Iisus Hristos, eveniment prin care „Ideea de mântuire este ceea ce leagă laolaltă cele două Testamente ale Sfintei Scripturi".[43] Este adevărat însă, că autorii Vechiului Testament lasă să se înțeleagă că istoria mântuirii a început, dar ea este în devenire, evenimentele trecute nu au primit încă rezolvarea, decât în contextul final când mântuirea se va manifesta definitiv. Până atunci, asistăm la înmulțirea oamenilor pe pământ (Gen. 6, 1).

Paralel cu aceasta, păcatul, introdus în istorie de la origini, pervertește viața socială. Cain ucide pe fratele său (Gen. 4, 8, 15), Lameh trăiește în poligamie (Gen. 4, 17, 23—24), generația potopului umple pământul de violență (Gen. 6, 5, 11—12) prin orgiile oamenilor (Gen. 6, 1—4), la fel generația lui Babel prin sacrilegiile sale (Gen. 11, 4).

În această lume rea, ideea de mântuire persistă. Dumnezeu păstrează adevărați adoratori: Abel (Gen. 4, 3 ș.u.), Enos (Gen. 4, 26), care inaugurează cultul lui Iahve, Enoh care „merge cu Dumnezeu" (5, 22) și pe care Dumnezeu îl „ridică" (Gen. 5, 23—24), Noe, drept și integru în mijlocul generației sale (Gen. 6, 9; 7, 1), Sem și Iafet care respectă pe tatăl lor (Gen. 9, 23, 26—27) și alții. Datorită lor, istoria mântuirii continuă. Dumnezeu Însuși manifestă intenția de a reînnoi legătura cu omul. Ea se manifestă sub forma legământului (9, 8—10).[44] „Este un fapt ce nu se poate tăgădui, ci dimpotrivă întări prin multe pilde, că Dumnezeu se folosește, la răspântiile mari ale omenirii, de anumite per-

---

41 I. Popescu-Malaeşti, *Studii și comentarii. Valoarea Vechiului Testament pentru creștini*, București, 1932, p. 64.

42 Aceste trei etape sunt familiare întregii literaturi patristice, căci ele corespund împărțirii istoriei omenirii, sugerată de ep. Rom. 5, 12 ș. u. Acestea sunt după expresia Sf. Maxim Mărturisitorul, cele trei legi universale: „Prin legile universale eu aștept legea naturală, legea scrisă și legea harului". Citat de H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, p. 221, la P. Grelot, *Sens chretien de l'A. T.*, op. cit., p. 353.

43 Pr. prof. Nicolae Neaga, *Ideea de mântuire în Vechiul Testament* în „Glasul Bisericii", XIX (1960), nr. 9—10, p. 743.

44 C. Larcher, op. cit., p. 413. S. Amsler, *op. cit.*, p. 122—129.

soane, ca instrumente, pentru a orândui întâmplările şi a nu le lăsa pradă instinctelor mulţimii".[45]

A doua etapă a planului de mântuire se deschide cu Avraam (Gen. 12, 1). De la un capăt la altul, această perioadă va fi străbătută de promisiuni şi de Lege. În ce priveşte promisiunile se dezvoltă instituţiile date de Dumnezeu oamenilor pentru a realiza efectiv unirea lor cu Dumnezeu, şi legile care reglementau această unire. Cu Moise, această unire este acordată lui Avraam şi neamul său devine problema unei colectivităţi naţionale (Ieş. 19, 5—6; 24, 3—8). Alegerea lui Israel ca poporul lui Dumnezeu inaugurează un regim religios în care se descoperă liniile fundamentale ale iconomiei mântuirii; viaţa lui Israel fiind astfel în raport intim cu misterul lui Hristos.[46] Este adevărat că israeliţii se vor abate de multe ori de la calea cea dreaptă, dar profeţii vor fi cei care vor ţine trează ideea alianţei cu Dumnezeu.

Mântuirea omului se realizează, deci în sânul acestui popor şi prin mijlocirea iconomiei divine care comportă mai multe etape, şi cea din urmă dintre ele intră în câmpul de experienţă al omului prin Iisus Hristos şi Biserica Sa.[47] Dar, nu trebuie să uităm că Vechiul Testament nu este vid de Hristos, ci dimpotrivă, începând cu primele pagini ale Genezei şi până la Sfântul Ioan Botezătorul, făgăduinţa venirii Mântuitorului străbate întreaga istorie a poporului israelit.[48]

Un text în care ideea de mântuire ia un avânt deosebit este Isaia 61, 1: „Duhul Domnului este peste Mine, că Domnul M-a uns să binevestesc săracilor, M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită, să propovăduiesc celor robiţi, slobozire şi celor legaţi mântuirea".

După Ieremia, mântuirea este o problemă a viitorului apropiat când „Ierusalimul va deveni" loc de şedere al lui Dumnezeu" (3, 17).

În istoria pregătirii mântuirii, profetul Daniel ocupă un loc deosebit. Pe cât de puţine, pe atât de clare sunt viziunile sale (2, 44; 7, 13). Data venirii Mântuitorului o fixează cu precizie (9, 24—27).

La profetul Maleahi „Soarele dreptăţii" „va răsări peste voi, cei care vă temeţi de numele Meu, că tămăduire venind în razele lui veţi ieşi şi veţi zburda ca viţeii de îngrăşat" (3, 20). „Soarele" are efect mântuitor şi va face ca nedreptatea să piară.

45 A. Jirku, *Das alte Testament in Rahmen der altoriental Kultur*, 1926, p. 46, la I. Popescu — Malaeşti, *op. cit.*, p. 64.

46 Cu toată intimitatea acestui raport între Israel şi Dumnezeu nu sunt excluse de la mântuire celelalte neamuri. Profetul Isaia (19, 16—25) ne spune că Legământul între Dumnezeu şi oameni nu este rezervat lui Israel, ci o eră nouă de pace şi armonie începe acum. Israel va fi numai un instrument de binecuvântare. (cf. Walter Vegels, *La promesse royale de Jahweh préparatoire a l'alliance*, Ottawa, 1970, p. 58; R. Martin-Achard, *Israel et les nations*, Neuchâtel, 1959, p. 23, ş.u.; D. W. von Winkle, *The Relationship of the Nations to Jahweh and to Israel in Isaiàh XL—LV*, în „Vetus Testamentum", nr. 35, 1985, p. 446—458; B. Gosse, *L'ouverture de la nouvelle alliance aux nations en Jérémie 3, 16—18*, în „Vetus Testamentum", 39, 1989, p. 385—392). J. Briend, făcând o exegeză la Is. 45, 18—25, în cadrul seminarului. „Mântuirea popoarelor", vorbeşte de un universalism potenţial activ. Noi am susţinut ideea unui universalism „non centripet".

47 C. Westermann, *L'Ancien Testament et Jésus-Christ*, Paris, 1972, p. 130. Idem, *Théologie de l'Ancien Testament*, Geneva, 1985, p. 212.

48 Pr. Prof. Nicolae Neaga, *Hristos în Vechiul Testament*, Sibiu, 1944, p. 3—4.

Ideea de mântuire nu este străină nici în cărţile profeţilor Avdie (1, 17—21) şi Sofronie (2, 1). Chiar şi în cărţile necanonice găsim profeţii în legătură cu mântuirea neamului omenesc (Tobit 13, 10—18; Iisus Sirah cap. 14; I Mac. 2, 57; 14, 41).

Toate aceste profeţii devin evenimente reale în Noul Testament, în sensul că ceea ce ele au pregătit s-a realizat. Odată cu împlinirea profeţiilor s-a dat la iveală adevăratul sens al Vechiului Testament, de îndrumător spre Hristos.[49] „Cele ce au fost anunţate odinioară prin Moise celor vechi, constituie primele elemente ale Cuvântului lui Dumnezeu", zice Sf. Chiril al Alexandriei. „Dacă noi respingem acest pedagog, cine ne va conduce la taina lui Hristos? Şi dacă noi refuzăm să luăm cunoştinţă de aceste prime elemente ale cuvintelor lui Dumnezeu, cum şi prin ce mijloc vom ajunge scopul?"[50]

2. Mântuitorul Hristos — Plinirea Scripturilor

Vechiul Testament are menirea să pregătească pe oameni în vederea venirii lui Hristos în sânul poporului ales.[51] Pentru venirea Mântuitorului era necesară o pregătire. Aceasta s-a făcut prin toate scrierile profetice ale Vechiului Testament, care au deschis inimile şi L-au făcut cunoscut pe Hristos.[52] Cu Hristos, mântuirea promisă intră efectiv în câmpul experienţei umane. Ea nu mai este o realitate viitoare, evocată simbolic prin realităţi trecute, nici o realitate transcendentă evocată prin realităţi sensibile. Mântuitorul este un fapt istoric şi în funcţie de acest fapt se poate înţelege valoarea Vechiului Testament. Tot ceea ce s-a prezis s-a realizat întocmai. Şi aproape nu este carte în Vechiul Testament care să nu conţină profeţii mesianice şi aceste profeţii îl prezintă pe Hristos până în cele mai mici amănunte.[53] Venirea Lui a însemnat sfârşitul cronologic al scrierii cărţilor Vechiului Testament şi începutul „mântuirii noastre". Astfel, mântuirea a venit de la un „fiu împărătesc" cu numele simbolic „Emanuel" (Is. 7, 14; 8, 14). El va guverna după dreptate şi sfinţenie, căci va fi permanent sub înrâurirea Duhului (Is. 11, 1—5).

Misiunea Mântuitorului este foarte bine precizată în Is. 42, 1—9; 49, 1—6; 50, 4—11; 52, 13—15, 12.[54] Dar, tema suferinţelor Slujitorului şi

49 Diac. Prof. Nicolae Nicolaescu, *Biserica Ortodoxă, păstrarea celor mai bune principii şi metode de exegeză biblică*, în „Studii Teologice", IV, (1952), nr. 1—2, p. 114.

50 P. G. CXL, A, la Drd. Gheorghe Burtan, *Rolul îndrumător al Vechiului Testament*, în „Studii Teologice", XXV (1973), nr. 9—10, p. 727—728.

51 I. Popescu-Malaesti, *op. cit.*, p. 56.

52 Pr. Prof. Dr. Vl. Prelipceanu şi Pr. Prof. Dr. Grigorie T. Marcu, *Cuvântul lui Dumnezeu în viaţa Bisericii*, în „Studii Teologice", XXIII (1971), nr. 1—2, p. 33.

53 Dr. Nicolae Neaga, „N-am venit să stric Legea!", Sibiu, 1940, p. 83—84.

54 Este dificil de stabilit care dintre aceste texte au fost compuse de Isaia şi care au fost inserate în carte mai târziu. Fără îndoială ele prezintă multe afinităţi în cap. 40—55, pentru care mulţi critici socotesc ca fiind un singur autor (P. Tournay, *Revue Biblique*, 1952, pp. 355—384), dar şi diferenţe, în particular „transformarea profundă care subzistă la aceleaşi expresii, trecând de la o relatare la alta" (A. Feuillet, în „Supplement Dictionnaire de la Bible", IV, col. 709—710).

a morții Lui sunt relatate în Isaia 53 (cf. Zaharia 12, 9 ș.u.). Accentele din Is. 53 găsesc un ecou în alegoria păstorilor din Zaharia 11—13, deși detaliile sunt acoperite într-o mare obscuritate.

După autorii Noului Testament, Vechiul Testament, cu evenimentele, instituțiile, obiectele și ființele sale, este modelul, schițarea încă neperfectă a operei realizată de Mântuitorul Iisus Hristos.[55]

Așadar, Vechiul Testament ne vorbește despre Hristos ca unul care trebuia să vină, care avea să împlinească ceea ce s-a scris despre El. În acest sens Mântuitorul „n-a venit să strice Legea, ci s-o împlinească", lucru confirmat prin însăși atitudinea Sa față de Vechiul Testament.[56] „Iisus a venit și a rămas în această carte, care a fost Biblia Sa, mult mai mult, este singura carte despre care putem afirma că a citit-o".[57]

IV. VECHIUL TESTAMENT ȘI MORALA CREȘTINĂ

Conduita care se cerea a fi împlinită de Israel, ne conduce la ideea de morală, care-l duce pe om la fericire, la liniște, la dreptate și în cele din urmă la mântuire. Omul, ca să fie fericit, trebuie să fie curat, să se păstreze „fără prihană". Cerința de a fi moral este adeseori pusă chiar înaintea ideii religioase, tocmai pentru că este fructul ei. Iahve nu se mulțumește cu câteva jertfe de animale sau câteva fapte plăcute, El vrea pe omul întreg, cu trupul și cu sufletul curat. Toate actele și spălările cultice religioase din Vechiul Testament nu au alt scop, decât să-i imprime omului ideea de curăție, de păzire a căii lui Dumnezeu trasată prin cele zece porunci divine și prin alte prescripții date. Deci, Vechiul Testament ne oferă un cod moral, care în totalitatea lui oferea starea de „drept" și „sfânt" înaintea lui Dumnezeu.

De-a lungul timpului însă nu toți cercetătorii au văzut în Vechiul Testament cu adevărat un cod moral, ci dimpotrivă, o carte a răzbunărilor, a fărădelegilor, considerând-o chiar imorală[58] Ei susțin aceste ipoteze pornind de la fapte imorale săvârșite de anumite persoane, unele chiar cu importanță în planul de mântuire a lumii (ex. poligamia lui Solomon) sau de la diferite texte (Ier. 12, 1—3),[59] în care ura și răzbunarea predomină. Apoi zic ei, există mulți psalmi de blestem; este suficentă amintirea Ps. 69, 26—40 și 108, 3 ș.u. Un număr mare de relatări biblice este șocant pentru morală: Avraam după sosirea în Egipt (Gen. 12, 10—20) lasă să planeze echivocul asupra condiției soției sale Sara; Iacov smulge prin vicleșug binecuvântarea de la tatăl său orb (Gen. 27);

---

55 Pr. Prof. Vl. Prelipceanu și Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *op. cit.*, p. 36.

56 Vezi, Pr. Prof. Gh. I. Ghia, *Atitudinea Mântuitorului față de Legea Vechiului Testament*, Craiova, 1929, p. 14 și 25.

57 O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Güterslah, 1949, p. 7.

58 F. Delitzsch, *Die grosse Toeuschung*, Stuttgart și Berlin, 1920, p. 320 ș.u.; A. Harnak, *Marcion*, Leipzig, 1924, p. 217. cf. I. Popescu-Malaesti, *op. cit.*, p. 13—26.

59 Este cu neputință ca texte de genul celui din Ier. 12, 1—3 „Osebește-i dară ca pe niște oi de înjunghiat și pregătește-i pentru ziua junghierii" (v. 3) să facă parte din Revelația dumnezeiască.

Judit (10—20) se compromite şi minte pe slujitorii lui Olofern şi apoi pe general însuşi pentru a ajunge aproape de duşmanul poporului său şi a-l ucide; Iaela omoară într-un mod total inuman pe Sisara (Jud. 4, 17—22); Ieftaie îşi sacrifică fiica mulţumit de o victorie; lui David i se reproşează minciunile sale (1 Reg. 27, 8—11). Şi mai grav este atunci când Dumnezeu însuşi este implicat în astfel de fapte imorale: El ordonă sacrificarea lui Isaac (Gen. 22) şi exterminarea canaaniţilor (Iosua 10, 40); determină pe David să păcătuiască numărând pe Israel şi Iuda (2 Regi 24, 1) şi apoi Iehu este îndemnat să distrugă „toată casa lui Ahab".

Aceste îndoieli cu privire la valoarea reală a Vechiului Testament sunt uşor de explicat. În primul rând, trebuie ţinut cont de genul literar al relatărilor şi contextul istoric în care se desfăşoară evenimentele. Sesizarea mesajului relatării sau al faptei săvârşite poate soluţiona uşor problema. De exemplu, în cazul lui Avraam cu „jertfirea" lui Isaac, când Dumnezeu încearcă credinţa şi fidelitatea lui Avraam. Apoi trebuie să privim Vechiul Testament în ansamblul său ca având un caracter de imperfecţiune. Acesta este un drum spre desăvârşirea morală care se va anunţa prin Evanghelie şi se va împlini în Noul Testament. Vechiul este numai o speranţă, o auroră pentru cel Nou. Nu trebuie uitate temele la care insista foarte mult Sf. Pavel în epistola către Galateni.[60]

Aceasta este optica în care trebuie citite aceste pasaje, şi în această perspectivă, deficienţele sunt cvasi necesare pentru a jalona drumul spre progres.

Vechiul Testament prezintă o concepţie foarte originală despre morală. Decalogul este baza şi prima încercare a unei legislaţii în care dezvoltarea se face pornind dinăuntru ca o aplicare a principiilor sale generale la circumstanţe istorice. Profeţii fac aluzii în acest sens (Os. 4, 2; Jer. 7, 9; Iez. 18, 5—17; 22, 7—12) şi vor căuta să menţină climatul de legământ ca o unitate a istoriei lui Israel.

Religia lui Israel este una de „cunoaştere". Termenul nu are în sens biblic rezonanţa pur intelectuală, el implică dragoste şi angajament, mobilizarea tuturor forţelor sufleteşti pentru experienţa mistică. Osea 6, 6 prezintă exigenţele lui Dumnezeu: „Milă voesc, iar nu jertfă, şi cunoaşterea lui Dumnezeu mai mult decât arderile de tot". Conceptul se lărgeşte la Osea prin noţiunile de „adevăr" şi „compasiune" (4, 1). Isaia, găseşte epoca sa total lipsită de „cunoaştere", (1, 3) „Boul îşi cunoaşte stăpânul şi asinul ieslea domnului său, dar Israel nu Mă cunoaşte", dar aspiră la timpurile mesianice în care „se va odhni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înţelepciunii şi al înţelegerii, duhul sfatului şi al tăriei, duhul cunoaşterii şi al bunei credinţe" (11, 2), şi „tot pământul este plin de cunoştinţa şi de temerea de Dumnezeu" (11, 9). Pentru Ieremia, a cunoaşte pe Iahve este a imita pe „Cel ce face mila şi judecata şi drep-

---

60 R. Maritain, ocupându-se de această problemă vorbeşte de „coexistenţa unei conştiinţe teologice foarte elevată cu o conştiinţă morală încă implicită" în Vechiul Testament.

(*Histoire d'Abraham ou les prèmiers ages de la conscience morale*, Desclée, 1947, p. 25).

tatea pe pământ" (9, 23). Timpurile mesianice se caracterizează printr-o cunoaştere cu totul nouă (Ier. 31, 34).

Cerinţa pentru israeliţi „Fiţi sfinţi pentru că Eu sunt sfânt", devine „Fiţi desăvârşiţi precum şi Tatăl vostru cel din ceruri desăvârşit este".

V. VECHIUL TESTAMENT CA „LEGE"

Legea Vechiului Testament formează un ansamblu de prescripţii, care cuprinde toate domeniile de activitate ale omului. Ea reglează viaţa poporului lui Dumnezeu în numele autorităţii divine, sub diversele ei aspecte, ea este liantul alianţei sinaitice. „Legea a fost pedagog spre Hristos" (Gal. 3, 24). Când Sf. Pavel rezuma în aceşti termeni rolul Legii vechi recunoaşte funcţia ei sub triplul său aspect: moral, juridic şi cultic.[61]

Când se vorbeşte despre Tora ne gândim desigur la Decalog (Ex. 20, 2—7; Dt. 5, 6—22), dar nu trebuie să uităm că pe lângă Decalog Legea mai cuprindea şi alte rânduieli şi prescripţii. Legea morală este prin esenţa ei religioasă. Autoritatea la care se referă este exclusiv Dumnezeu, creator şi stăpân al omului. Înţelepciunea şi voinţa sa determină ceea ce este bun şi ce este rău; raţiunea şi conştiinţa nu fac decât să constate existenţa unei legi superioare care se impune prin ea însăşi.

Rolul Legii în planul mântuirii este dublu: 1) perceptele morale au un rol pedagogic pentru a pregăti pe om în vederea venirii lui Hristos; 2) iar instituţiile legale, civile şi cele relgioase, au o importanţă figurativă, care anunţă în mod voalat, prin simbol, realitatea Noului Testament.

Prin poruncile morale, Legea reglementează viaţa omului în raport cu Dumnezeu şi cu semenii săi, iar dspoziţiile juridice ale Legii sunt destinate să regleze viaţa practică a lui Israel în numele dreptului pozitiv. Dar, plecând de la ele, Legea vizează în realitate un obiectiv mai înalt: a face să troneze între oameni valorile fundamentale ca viaţa, demnitatea, onestitatea, dreptatea, dragostea, etc.

Accentuând în mod deosebit permanenta valabilitate a rolului educativ al Legii Vechi, Sf. Chiril din Alexandria spune: „Legea lui Moise nu-i întru totul inutilă şi fără rost; cu toate că ne-a condus spre bine într-un mod imperfect, ea rămâne totuşi un pedagog pentru noi, spre a ne instrui în purtarea evangheliei; aducându-ne prin enigme şi simboluri, imaginea adevăratei pietăţi, ea imprimă în oarecare chip, în minţile noastre, umbra despre ceea ce am fost învăţaţi prin Hristos. Astfel, suntem datori de a păstra stima Legii Vechi, cu condiţia în orice caz de a nu o separa de Hristos, care-i conferă sensul ei adânc".[62]

---

61 Problema creştină a Legii vechi începe cu *Epistola lui Pseudo-Barnaba*, apoi în „*Omilie la Pentateuh*" ale lui Origen şi alţi Sfinţi Părinţi. Cf. Gérard Siegwalt, *La Loi, chemin du Salut*, Neuchâtel, 1971, p. 130.

62 P. G. 84, 161—162, după Pr. Prof. Vl. Prelipceanu, *Cuvântul lui Dumnezeu* ... art. cit. p. 36.

VI. VECHIUL TESTAMENT ŞI CULTUL CREŞTIN

La statornicia cultului Bisericii Ortodoxe, Vechiul Testament a adus o contribuţie însemnată. El este folosit atât în cărţile de cult, în rugăciunile şi imnele bisericeşti, cât şi în practica Bisericii.

Astfel, Biserica creştină a adoptat anul bisericesc, care începe ca şi la iudei toamna, cu împărţirile sale în luni, săptămâni, zile şi ceasuri liturgice. Ziua liturgică începe seara, ca şi în cultul Vechiului Testament, potrivit referatului biblic al creaţiei (Gen. 1, 5). Biserica a împărţit ziua liturgică în cele 7 Laude[63] (cf. Ps. 118, 164). Cele şapte Laude sunt alcătuite în primul rând din psalmi. Însăşi Psaltirea, împărţită în 20 de catisme se citeşte în întregime în cursul anului bisericesc.[64] Cele şapte Laude sunt încoronate de Sfânta Liturghie, partea cea mai importantă a cultului dumnezeiesc şi centrul întregii vieţi religioase creştine. Liturghia este jertfa Legii celei Noi, în contrast cu jertfele sângeroase ale cultului Vechiului Testament. În cântările liturgice se face aluzie la texte şi locuri din Vechiul Testament (aprox. 98 referiri). Vechiul Testament are un rol însemnat în Sf. Liturghie în care riturile sacramentale ale Legii celei Noi nu pot fi explicate dacă sunt rupte de rădăcina lor vechi-testamentară".[64b]

Sărbătorile cultului vechi-testamentar sunt comemorări ale evenimentelor politico-religioase din viaţa lui Israel. Prin sărbătorile creştine se repetă anual evenimentele istoriei mântuirii neamului omenesc. La aceste sărbători se citesc pericope din Vechiul Testament, denumite paremii.[65]

Sfintele Taine: Botezul, Maslul şi altele folosesc din belşug citirea psalmilor, rugăciuni şi binecuvântări, întocmite după pilda celor din Vechiul Testament. Taina căsătoriei există ca orânduire dumnezeiască încă din Vechiul Testament. A doua parte din slujba Botezului ne aduce aminte de „ungerea cu untdelemnul bucuriei din Ps. 44, 9",[66] iar apa potopului a fost preînchipuirea Botezului. Numărul de şapte preoţi necesari la săvârşirea Sf. Maslu se bazează pe tradiţia Vechiului Testament (Is. 11, 2—3).

Unele ierurgii le moştenim din Vechiul Testament. Datina aducerii pruncului la 40 de zile, de către mamă, la biserică se bazează pe Levitic 12, 1—8, prescripţie îndeplinită şi de Fecioara Maria.[67] Postul de 40 de zile al Naşterii Domnului ne aduce aminte de postul lui Moise în pustie (Ies. 34, 28) ca şi de postul proorocului Ilie (III Reg. 18, 8). De asemenea, slujba înmormântării este împletită în mare măsură cu elemente din Vechiul Testament. Cântarea de obşte în biserică îndeplineşte îndemnul

63 Magistrand Chiţu I. Viorel, *Cultul Vechiului Testament şi cultul creştin*, în „Studii Teologice", XIII (1961), nr. 5—6, p. 301 şi u.

64 Pr. T. Tegoiţă, *Psaltirea în cultul Bisericii Ortodoxe*, Bucureşti, 1940, p. 15.

64 bis. Magistrand Mircea Basarab, *Vechiul Testament în liturghiile ortodoxe*, în „Studii Teologice", XIII, (1961) nr. 3—4, p. 203.

65 Magistrand, Chiţu I. Viorel, *art. cit.*, p. 306—308.

66 Ibidem, p. 308.

67 Pr. Prof. Vl. Prelipceanu şi Pr. Prof. Grigorie T. Marcu, *op. cit.*, p. 40.

„Toată suflarea să laude pe Domnul" (Ps. 150, 5). Şi tămâia, potirul, cădelniţa şi altele sunt simbolizate în Vechiul Testament. Însă, toate elementele şi obiectele care se pare că au fost împrumutate de cultul creştin din cultul mozaic au căpătat în creştinism o întrebuinţare cu totul deosebită şi mult superioară, faţă de cultul Vechiului Testament.

VII. VALOAREA PASTORAL-MISIONARĂ A VECHIULUI TESTAMENT

Mântuitorul Iisus Hristos în Predica de pe Munte (Mt. 5—7) a ţinut să afirme: „N-am venit să stric Legea ci să o împlinesc" (Mt. 5—17). Prin urmare, El care a adus Legea cea Nouă, Legea Harului, se foloseşte de Vechiul Testament, fie pentru a-şi fundamenta noua Sa învăţătură pe însăşi cartea de căpătâi a evreilor cât şi pentru a reliefa superioritatea ei. Urmând pe Mântuitorul Hristos, Sf. Apostoli au continuat să înveţe, cu convingere şi autoritate, că scrierile Vechiului Testament sunt scrieri divine.[68] Întregul tezaur religios-moral al Vechiului Testament a constituit izvor de inspiraţie pentru Sfinţii Părinţi şi scriitorii Bisericii creştine. De aici, se impune folosirea lui de către Biserică în activitatea ei pastoral-misionară. Cei chemaţi a îndeplini această misiune, preoţii, găsesc în Vechiul Testament acea „călăuză spre Hristos" în vederea găsirii şi unirii cu Hristos, în primul rând pentru sufletele lor proprii, apoi pentru ale întregii comunităţi încredinţate lor.[69]

Vechiul Testament oferă un bogat izvor omiletic şi catehetic, fapt pentru care slujitorii altarelor au datoria să-l studieze şi aprofundeze spre a-l face cunoscut păstoriţilor.[70] Vechiul Testament însă se impune şi în ce priveşte viaţa moral-spirituală; preoţii găsesc în cărţile istorice şi mai ales în cele didactico-poetice şi profetice, numeroase exemple pozitive care pot întări perceptele moralei creştine.[71] Dacă preceptele religios-morale cuprinse în Vechiul Testament sunt relative, în Noul Testament sunt desăvârşite. Creştinul se conduce după preceptele evanghelice, dar exemplele vechi testamentare privite în perspectiva creştinismului capătă o importanţă majoră. Pilda patriarhilor, profeţilor şi drepţilor Legii Vechi poate constitui un imbold şi ideal de atins pentru noi creştinii.[72]

Vechiul Testament însă capătă o importanţă deosebită în ce priveşte activitatea misionară a preotului. O parte dintre creştini supraevaluează

---

68 Pr. Prof. Dr. Gheorghe Ghia, *Atitudinea Mântuitorului faţă de Legea Vechiului Testament*, în „Studii Teologice", nr. 3—4, 1930, p. 210—211 şi Pr. Prof. Dr. Nicolae Neaga, *Atitudinea Sf. Apostol Pavel faţă de Vechiul Testament*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 8—9, 1967, p. 631.

69 Ierom. Modest Zamfir, *Preoţia Vechiului Testament*, în „Mitropolia Ardealului". nr. 7—9/1980, p. 602.

70 Prof. Dr. D. I. Belu, *Vechiul Testament ca izvor omiletic*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 5—8/1957, p. 514.

71 Pr. prof. dr. Nicolae Neaga, *Valoarea spirituală a Vechiului Testament*, în „Mitropolia Ardealului", nr. 9—10/1968, p. 576—578.

72 Ibidem.

Vechiul Testament şi prescripţiile lui (ex. Adventiştii de ziua a şaptea, serbează Sâmbăta ca zi de odihnă şi fac deosebirea între mâncăruri curate şi necurate) în defavoarea Noului Testament, în timp ce alţii, îl înlătură cu totul, dacă nu din Canonul biblic, cel puţin din uz. Aici preotul ortodox trebuie să-şi aducă aportul propriu pentru consolidarea cunoştinţelor păstoriţilor în ce priveşte Sfânta Scriptură, respectiv egalitatea celor două Testamente, şi în combaterea, atunci când situaţia o cere, a celor care învaţă greşit. Pentru creştinii ortodocşi Vechiul Testament rămâne un document; fără el n-am înţelege învăţătura Evangheliei. Deci, Vechiul Testament trebuie explicat prin plinirea sa în Noul Testament (Gal. 6, 12—14; 1 Cor. 10, 18—22; Evr. 7, 12; 9, 10).

Amândouă au valoarea reală şi trebuie înţelese în context istoric: Iisus Hristos este împlinitorul lor şi desăvârşitorul credinţei (Gal. 3, 24—25).

De asemenea, folosindu-se de Vechiul Testament, preotul poate predica egalitatea dintre oameni înlăturând abuzurile semitice şi ideologiile fasciste.

CONCLUZII

Împăcarea omului cu Dumnezeu în Iisus Hristos şi instituirea Bisericii ca mijloc sau ca instrument al mântuirii universale completează, realizându-l desăvârşit, planul de mântuire al lui Dumnezeu şi stabileşte o nouă iconomie, care abrogă instituţiile provizorii ale etapelor precedente, înlocuindu-le prin altele, de o valoare permanentă.

Numai în lumina Revelaţiei dumnezeieşti desăvârşite a Noului Testament putem înţelege revelaţiile parţiale ale Vechiului Testament ca stadii prealabile.

Legea dragostei datorează desăvârşirea ei Legii veterotestamentare la etapa dinaintea Mântuitorului, care au menirea de a-I pregăti calea.

Mântuitorul acordă o importanţă deosebită Vechiului Testament ca unul care este crescut într-o familie de iudei. Ba mai mult, El va folosi Vechiul Testament în rugăciunile Sale (ex. psalmii) şi cu alte ocazii. Acelaşi lucru îl vor face Apostolii şi urmaşii lor de-a lungul secolelor în Biserica creştină.

Se cuvine aceeaşi cinstire Vechiului ca şi Noului, deoarece nici unul nu poate fi înţeles fără de celălalt. Apoi, Vechiul Testament cuprinde ideile de bază ale Teologiei creştine, ceea ce face utilizarea lui în Biserica creştină. Iată, deci, motivul pentru care la întrebarea: „Ce punem în locul Vechiului Testament?“ [73] răspunsul nu poate fi decât: NIMIC.

Pr. drd. Aurel Pavel

73 Nicolae Neaga „*N-am venit*...“ op. cit., p. 65—67.

ORDINEA SAU BUNA RÂNDUIALĂ ÎN BISERICĂ ȘI ASCULTAREA CANONICĂ

În orice societate umană pentru a viețui se stabilește o anumită ordine sau bună rânduială prin crearea unei stări de echilibru în raporturile determinate între cei care o alcătuiesc, adică între membrii ei.

În Biserică aceste raporturi își găsesc expresia cea mai concretă și mai curentă în raporturile ierarhice dintre treptele clerului și dintre aceștia și credincioși.

Cum se prezintă aceste raporturi, care sunt normele care le determină și le reglementează?

Raporturile ierarhice dintre treptele clerului se prezintă ca raporturi determinate de trei considerente importante, care constituie și principalele criterii după care se stabilesc, se organizează și se reglementează aceste raporturi.

Primul considerent sau primul criteriu, care determină stabilirea unei ierarhii și a unor raporturi de tip ierarhic între diferitele trepte ale clerului, îl reprezintă starea harică a acestor trepte, adică acea stare care se creează fiecăreia prin actul hirotoniei. Și după cum se știe, acest act conferă numai trei stări harice care reprezintă fiecare starea preoțească într-o anumită treaptă. Prin această stare harică, se deosebesc și se situează în următoarea ierarhie, adică pe următoarea scară ierarhică, cele trei trepte ale preoției de instituire divină: episcop, prezbiter și diacon.

Deosebirea esențială dintre acestea constă în starea harică ce li se conferă prin hirotonie, înzestrându-le pe fiecare cu mijloace harice necesare, pentru săvârșirea unor anumite lucrări sfinte și anume, pe episcop pentru săvârșirea tuturor lucrărilor sfinte, pe presbiter, pentru săvârșirea celei mai mari părți dintre lucrările sfinte, iar pe diacon, pentru săvârșirea unui minim de lucrări sfinte.

Potrivit deci stării harice a fiecăreia dintre trepte, episcopii sunt în fruntea stării preoțești, după ei urmând în treaptă prezbiterii și apoi diaconii. Această înșirare treptată a lor sau această ierarhie îi obligă pe prezbiteri să fie subordonați episcopilor, ca treaptă inferioară față de aceștia, iar pe diaconi, să fie subordonați atât prezbiterilor, cât și episcopilor, ca treaptă inferioară celor două trepte mai înalte.

Dar și toate treptele de instituire divină se situiază ierarhic pe o poziție mai înaltă față de treptele de instituire bisericească, care nu au hirotonia în vreuna din cele trei trepte de instituire divină, ci care se instituie prin hirotesie, începând de la ipodiacon în jos.

Al doilea considerent sau al doilea criteriu, pe baza căruia s-a stabilit și se păstrează o altă categorie de raporturi ierarhice între diversele trepte ale clerului, îl reprezintă poziția onorifică ce s-a conferit s-au se conferă unora dintre treptele preoției de instituire divină, dându-li-se titluri și privilegii de onoare deosebite pentru fiecare din cele trei trepte de instituire divină și corespunzătoare stării harice ale acestora.

După criteriul poziției onorifice sau a privilegiilor de onoare ale unora dintre treptele clerului de instituire divină, s-au stabilit încă din vremuri vechi, raporturi ierarhice deosebite între deținătorii fiecăreia dintre cele trei trepte ale preoției, adică între episcopi, între preoți și între diaconi. Unii episcopi au dobândit titlul onorific de arhiepiscop, unii dintre presbiteri au dobândit titlul onorific de arhipresbiter sau protopresbiter, iar unii dintre diaconi pe acela de arhidiacon sau protodiacon.

Al treilea considerent sau criteriu pentru care s-au stabilit și se păstrează felurite raporturi ierarhice între treptele clerului, îl reprezintă poziția jurisdicțională, împreunată sau neîmpreunată cu poziția onorifică, pe care sunt situați sau pe care se află diversele trepte ale preoției de instituire divină.

Cât privește ierarhia jurisdicțională sau raporturile ierarhice stabilite după criteriul poziției jurisdicționale a diverselor trepte ale clerului de instituire divină, aceasta a fost stabilită de îndată ce membrilor aceleiași trepte li s-a conferit pentru rațiuni determinate de nevoile vieții bisericești ca și pentru altele determinate de adaptarea organizației bisericești la formele de organizare teritorială a Statului, atribuții deosebite, adică drepturi și îndatoriri care îi distanțau pe unii de alții, situându-i pe unii în frunte, iar pe alții în urma lor.

Acest proces a avut loc la nivelul fiecăreia dintre cele trei trepte de instituire divină, adică la nivelul diaconatului, la acela al presbiteratului și mai ales la acela al episcopatului, la care s-au stârnit încă de timpuriu aprige întreceri nu numai pentru întâietatea onorifică, ci cu deosebire pentru întâietatea jurisdicțională.

Diferențierile la care s-au ajuns în mod firesc și inevitabil între slujitorii din aceeași treaptă a preoției sacramentale, au dus la crearea treptelor de instituire bisericească ale clerului, dezvoltate din treapta diaconatului, din aceea a presbiteratului ca și din aceea a episcopatului.

Atât raporturile ierarhice dintre treptele clerului determinate de starea harică a acestora, cât și raporturile ierarhice determinate de poziția onorifică și de poziția jurisdicțională în care se găsesc unele față de altele, au făcut obiectul multor preocupări ale sinoadelor sau în genere ale organelor de conducere bisericească, acestea trebuind să reglementeze prin anumite rânduieli sau canoane modul în care trebuiesc observate și îndeplinite îndatoririle ca și drepturile legate de fiecare dintre treptele ierarhice sacramentale, ale celei onorifice și ale celei jurisdicționale.

Cele mai importante norme canonice care determină raporturile ierarhiei de instituire divină sunt cuprinse în câteva dintre canoanele apostolice, ale Sinoadelor ecumenice și ale sinoadelor locale.

Astfel can. 39 ap. cuprinde următoarea regulă: „Presbiterii și diaconii să nu săvârșească nimic fără știrea și aprobarea episcopului".

De la această rânduială generală, care arată că prezbiterii și diaconii trebuie să fie supuși episcopilor, se trece în canonul 55 apostolic, la o măsură represivă împotriva clericilor, care ar fi nesupu i sau care ar manifesta nesupunere față de episcop, chiar și numai prin defăimare, dispunându-se „că dacă vreun cleric ar defăima pe episcop, să se caterisească"; într-un mod mai categoric le cheamă la ordine și la supunere față de episcop și față de presbiteri pe diaconițe, canonul 19 al Sinodului I Ec., care dispune ca acestea să nu se numere între clerici, fiindcă nu au nici un fel de hirotonie.

Într-un mod și mai categoric, dispun în privința respectării ierarhiei dintre treptele clerului de instituire divină canonul 7 al Sinodului VII Ecumenic, al cărui cuprins este în esență următorul: „hotărâm ca diaconul, chiar dacă s-ar găsi în demnitate (dregătorie) să nu șadă înaintea presbiterului"; canonul 16, IV Ecumenic care lămurește înțelesul numărului de 7 al diaconilor consacrați a servi la agape, și canonul 15 Neocezareea, în care după cum se vede, sub diverse pretexte, diaconii încălcaseră rânduiala tradițională, privitoare la raporturile ierarhice dintre treptele clerului, ajungând să o ia înaintea preoților și a episcopilor, mai ales sub pretextul că ar deține unele dregătorii bisericești mai înalte la Centrele eparhiale.

Luând atitudine împotriva acestor nesocoteli din partea diaconilor, a ierarhiei de bază care este cea determinată de starea harică a treptelor clerului, canonul îi cheamă la ordine, dispunând că cei ce vor mai încălca de acum înainte această rânduială, să fie pedepsiți și ca toți ceilalți clerici să observe raporturile ierarhice care se stabilesc între trepte după starea harică și după legile bisericești, „pentru că dregătoriile bisericești", „sunt mai presus decât dregătoriile cele lumești".

Luându-se măsurile arătate din pricina dezordinilor care s-au produs în relațiile dintre treptele clerului, s-a mai dispus apoi printr-o altă serie de canoane, ca toți clericii să se supună episcopilor (Canonul 8, IV, Ecumenic și canonul 22 Laodiceea), să nu defaime treptele inferioare pe cele superioare (canonul 55 și 56 apostolic), să nu se sustragă autorității episcopilor prin schismă (canonul 3 apostolic și canonul 5 Antiohia), să-i dea episcopului cinstea cuvenită, de asemenea și episcopii mitropoliților și mitropoliții patriarhilor, pomenindu-i și la sfintele slujbe (can. 13, 14 și 15 Sinodul I—II, Constantinopol), și în fine, să nu conspire nici un cleric împotriva superiorilor săi ierarhici sau în orice alt chip, unul împotriva altuia (Can. 18 — IV Ecumenic și Canonul 34 — VI Ecumenic).

Tot pentru a sublinia necesitatea păstrării disciplinei în viața bisericească și prin observarea raporturilor ierarhice firești între treptele clerului, s-a dispus apoi prin canoane ca măsurile disciplinare

luate de un episcop să nu poată fi ridicate de un alt episcop decât după moartea celui care le-a luat (canonul 6 — Antiohia). În acelaşi fel s-a dispus şi în privinţa aplicării epitimiilor de către episcopi şi de către presbiteri (Canonul 6 Antiohia).

Normele canonice care determină, sub aspectele relevate, raporturile dintre membrii clerului, au avut în vedere mai întâi ierarhia pe care o creează între treptele preoţiei de instituire divină starea harică a fiecăruia, apoi şi lucrările pe care le săvârşeau aceste trepte şi numai în al treilea rând îndatorirea pe care o au treptele preoţiei de a respecta ierarhia dintre ele pentru raţiuni de disciplină, adică de bună rânduială în viaţa bisericii.

Dintre canoanele menţionate, unele cuprind şi norme privitoare la raporturile ierarhice onorifice dintre trepte, şi anume Canoanele 13, 14 şi 15 ale Sinodului I—II Constantinopol, cărora li se mai pot adăuga şi destule altele mai vechi, care stabilesc ierarhia onorifică dintre scaunele principale şi deci dintre principalii ierarhi ai Bisericii. Astfel sunt canoanele 6 şi 7 — I Ecumenic; 2 şi 3 — II Ecumenic; 24 — IV Ecumenic; 36 — VI Ecumenic, etc.

Numeroase alte canoane reglementează apoi şi raporturile ierarhice jurisdicţionale între treptele clerului, stabilind jurisdicţia episcopilor asupra preoţilor şi diaconilor, ca şi asupra restului clerului inferior, apoi jurisdicţia tuturor celorlalte trepte ierarhice mai înalte, dezvoltate din treapta de episcop, arătând cum în diferite privinţe treptele inferioare se găsesc în dependenţă şi subordonare faţă de cele superioare, a căror poziţie se reliefează nu numai prin actele de jurisdicţie comune, ci şi prin unele de jurisdicţie extraordinară, cum sunt cele derivate din dreptul de devoluţiune. Dintre aceste canoane menţionăm: Canoanele 1, 2, 34, 35 şi 37 apostolic, apoi canoanele 4, 5, 6 — I Ecumenic, etc., precum şi canonul 11 — VII Ecumenic privitor la dreptul de devoluţiune.

Tot ca o expresie a jurisdicţiei extraordinare a treptei celei mai înalte din ierarhia bisericească, a patriarhului, trebuie considerat şi dreptul de stavropighie, care s-a introdus prin obicei şi s-a practicat tot pe baza acestuia, timp îndelungat, nefiind totuşi prevăzut şi în canoane.

Luând în considerare raporturile ierarhice dintre treptele clerului rezultă în ansamblu că dependenţa sau subordonarea unora faţă de altele impune treptelor inferioare supunere sau ascultarea faţă de treptele superioare. Această supunere sau ascultare cunoscută şi sub numele de obedienţă, este o îndatorire care derivă în primul rând din învăţătura dogmatică despre preoţie şi despre cele trei trepte ale ei de instituire divină.

În conformitate cu această învăţătură, treptele inferioare nu pot săvârşi anumite lucrări pe care le săvârşesc treptele superioare, aşa încât cele dintâi sunt puse într-o subordonare firească determinată atât de starea lor harică, cât şi de lucrările pe care le săvârşesc sau de îndreptăţirile care rezultă din starea lor harică. Deci îndatorirea

lor de ascultare sau de supunere derivă din îndatorirea de a respecta starea harică superioară a treptelor mai înalte.

Această îndatorire numită în mod curent ascultarea canonică, fiind observată pe cale de obicei sau prin practica de totdeauna a vieții bisericești a fost mai apoi specificată și în textul principalelor canoane pe care le-am văzut, în canoanele 39, apostolic, 7 — VI Ecumenic, 8, IV Ecumenic, 20 Laodiceea.

Fără de această ascultare nu este cu putință păstrarea bunei rânduieli în biserică și desfășurarea lucrării mântuitoare pe care trebuie să o îndeplinească slujitorii bisericii. Observarea ei este principala îndatorire care revine membrilor clerului ca un imperativ care se degajă din însuși respectul sau cinstirea care trebuie să o arate față de preoție și față de rostul acesteia în viața bisericească. Ea face parte din rânduiala păstrată după pilda și după învățătura Sfinților Apostoli, deci din tradiția apostolică. În cadrul îndatoririi la ascultarea canonică, diaconii și toate treptele inferioare lor, ca și cele derivate din treapta diaconiei, ca trepte superioare sunt obligați la supunere față de presbiteri și față de treptele derivate din aceea de presbiter, precum și față de episcopi și față de treptele care s-au născut din treapta episcopală.

La rândul lor treptele inferioare diaconilor sunt datoare cu ascultare canonică față de diaconi.

Prezbiterii din orice treaptă sunt datori cu ascultare canonică față de episcopii din orice treaptă, se înțelege cu deosebirile pe care le impune apartenența lor jurisdicțională de un episcop sau de altul, de un mitropolit sau de alte trepte mai înalte.

La rândul lor, toate treptele episcopatului au îndatorirea ascultării canonice față de sinoade.

În legătură cu ascultarea canonică la care sunt îndatorate treptele clerului, unele față de altele, se face adeseori greșeala de a se minimaliza în fața acestei îndatoriri drepturile tot atât de canonice ale treptelor inferioare față de treptele superioare, socotindu-se uneori că treptele inferioare ar avea numai îndatoriri canonice, nu și drepturi canonice față de cele superioare.

Cu deosebire se face această greșeală atunci când preoții sau presbiterii sunt înfățișați ca simplii delegați ai episcopilor, iar nu ceea ce sunt de fapt, o treaptă aparte a preoției sau a stării preoțești care există prin instituire divină.

Se înțelege că privită poziția prezbiterilor față de episcop prin prisma socotinței greșite că ei ar fi numai delegați ai episcopilor, îndatorirea lor la ascultarea canonică față de episcop apare fără reversul firesc al îndatoririlor, adică fără drepturile care le-ar reveni în mod tot atât de canonic în raport cu treapta episcopală pe când dacă treapta de presbiter este privită prin prisma instituirii ei divine, atunci îndatorirea ascultării canonice față de episcop apare dublată și determinată mai precis în conținutul său prin drepturile canonice care îi revin în virtutea calității sale de treaptă de instituire divină iar nu de simplă instituire omenească pe cale de delegare.

Pe de altă parte, ascultarea canonică în raporturile dintre slujitorii bisericii constituie un exemplu care servește ca îndrumare permanentă pentru credincioși în privința ascultării cu care sunt datori și aceștia la rândul lor față de clerici, căci fără de pilda stării preoțești în această privință, numai povățuirile și îndrumările verbale ale clerului nu ar reuși să creeze și să păstreze starea de bună rânduială în biserică. Dar și îndatorirea credincioșilor de a da ascultare clerului și normelor după care se rânduiesc treburile vieții bisericești este tot o ascultare canonică întemeiată pe obicei sau pe practica îndelungată a vieții bisericești precum și pe anumite prevederi ale canoanelor (canonul 84 apostolic).

În această privință, mai grăitoare însă decât practica îndelungată și decât îndrumările canoanelor sunt cuvintele Mântuitorului adresate Sfinților Săi Apostoli în timpul pregătirii lor pentru misiunea cu care îi trimitea în lume, înzestrându-i și cu mijloacele sau cu puterile necesare îndeplinirii acestei misiuni. Dându-le aceste puteri le-a zis: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, așa vă trimit și Eu pe voi" (Ioan 22). „Cine vă ascultă pe voi, pe Mine mă ascultă iar cine se leapădă de voi de Mine se leapădă și de Cel ce M-a trimis pe Mine" (Luca 10, 16; Ioan 13, 20).

În aceste cuvinte ale Mântuitorului își are începutul întreaga ascultare canonică din biserică. În primul rând aceea la care sunt obligați cei ce fac parte din preoție și apoi aceea la care sunt obligați credincioșii față de slujitorii bisericii.

Dar în afară de aceste două feluri de ascultări canonice, în Biserică se mai cunoaște de la o vreme și un al treilea fel de ascultare canonică și anume acela care se practică în viața monahală. După cum se știe, acest fel de ascultare constituie o îndatorire care se ia prin vot special sau printr-o juruință aparte de către cei care intră în cinul monahal. Acest vot se numește votul ascultării și reprezintă unul din cele trei voturi principale ale vieții monahice care sunt: votul ascultării sau supunerii, votul sărăciei de bună voie și votul castității.

Dintre aceste voturi cel mai greu este tocmai votul ascultării, pentru că el nu rezidă într-o ascultare canonică simplă, ca aceea la care sunt obligați membrii clerului între ei sau credincioșii laici față de clerici, ci într-o ascultare extraordinară care obligă la supunerea necondiționată a monahilor față de superiorii lor, din cinul monahal și în primul rând față de episcopul în al cărui eparhie se găsesc. Această supunere necondiționată implică completa lepădare de sine sau renunțarea la orice fel de drepturi, afară de acela fără de care un om nu ar putea să existe, adică dreptul la hrană, la îmbrăcăminte și la adăpost. La toate celelalte drepturi monahul renunță prin votul ascultării sau supunerii necondiționate, așa încât el apare în fața superiorilor săi complet lipsit de drepturi ceea ce nu este cazul în raporturile de supunere canonică dintre membrii clerului precum și în raporturile de ascultare canonică dintre credincioșii laici, și slujitorii bisericii. Acest lucru trebuie bine precizat pentru a nu se încerca a-

plicarea rânduielilor privitoare la ascultarea canonică a monahilor şi în raporturile dintre membrii clerului sau în raporturile dintre aceştia şi credincioşi.

Sub acest întreit chip sub care se prezintă ascultarea canonică în Biserică, ea constituie una din pârghiile principale pe care se reazimă întreaga structură socială a Bisericii, întreaga ei organizare şi lucrare pentru că fără de ascultarea la care sunt îndatoraţi în felul arătat toţi membrii Bisericii, structura ei socială ar fi supusă destrămării, pentru că ar slăbi coeziunea membrilor Bisericii, nepăstrându-se între ei raporturile elementare de respect şi prin aceasta disciplina necesară. De asemenea fără de ascultarea canonică s-ar destrăma însăşi organizarea Bisericii căci unităţile organizatorice ale Bisericii şi organele de conducere ale acestora ar fi lipsite de principalul element uman, pentru a se putea constitui, pentru a putea dura şi lucra, aşa încât fără de aceasta nici lucrarea Bisericii nu s-ar putea desfăşura în chip eficace.

Dar îndatorirea ascultării canonice, se extinde şi îşi găseşte aplicare şi în raporturile dintre diversele instituţii sau aşezăminte ale Bisericii precum şi în raporturile dintre unităţile ei organizatorice, locale şi teritoriale cele inferioare fiind obligate să dea urmare îndrumărilor şi măsurilor luate de cele superioare.

Aceeaşi îndatorire există apoi şi între diversele tipuri de organe colegiale de conducere a Bisericii, adică între diversele feluri de sinoade sau de organe colegiale.

După cele arătate sau doar menţionate pe scurt se poate vedea că ascultarea canonică se prezintă în înfăţişarea şi cu rostul unui liant social în viaţa Bisericii, liant în alcătuirea sau în conţinutul căruia intră mai multe elemente, care-i dau un rost deosebit de important şi anume: credinţa comună, normele religioase şi morale întemeiate pe credinţă şi în al treilea rând normele juridice care precizează şi mai complet îndatorirea ascultării canonice.

Cheag al vieţii bisericeşti şi pârghie tare a lucrării pe care o săvârşeşte Biserica în lume, ascultarea canonică nu poate fi localizată numai la vreo categorie de lucrări care se săvârşesc în biserică, numai la anumite stări sau relaţii ale vieţii bisericeşti ci ea ni se înfăţişează ca un veşmânt religios moral şi juridic al întregului corp al Bisericii al întregii ei lucrări şi structuri. Aşa încât se poate spune că cine iese din ascultarea canonică iese însăşi din Biserică.

Arhid. Prof. Dr. Ioan N. Floca

DARE DE SEAMĂ

asupra activității desfășurate în Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna“ a Universității „Lucian Blaga“ din Sibiu în cursul anului universitar 1994/1995

I. PROCESUL DE ÎNVĂȚĂMÂNT

În acest an univ. conducerea Facultății a deținut-o tot pr. prof. dr. Mircea Păcurariu, ca decan, ajutat de pr. prof. dr. Liviu Streza, ca secretar științific. Au funcționat 9 profesori (atestați și pentru conducerea lucrărilor de doctorat), patru lectori și trei preparatori, după cum urmează:

Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan — Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică.

Pr. prof. dr. Vasile Mihoc —Studiul Noului Testament.

Pr. prof. dr. Aurel Jivi — Istoria Bisericească universală.

Diac. prof. dr. Constantin Voicu — Patrologie și Literatură postpatristică.

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu — Istoria Bisericii Române

Pr. prof. dr. Ilie Moldovan — Morală creștină și spiritualitate ortodoxă.

Pr. prof. dr. Ioan Floca — Drept bisericesc.

Pr. prof. dr. Liviu Streza — Teologia Liturgică.

Pr. prof. dr. Sebastian Șebu — Omiletică și Catehetică.

Diac. lector Dorin Oancea — Limbi moderne.

Pr. lector Vasile Grăjdian — Muzică bisericească și Ritual.

Pr. lector Mircea Ielciu — Istoria și spiritualitatea bizantină.

Pr. lector Mihai Iosu — Formare duhovnicească și misionară.

Preparator Sebastian Moldovan — la catedra de Morală creștină.

Preparator pr. Marian Răduleț — la catedra de Teologie practică.

Preparator Ciprian Streza — la catedra de Teologie Liturgică.

În urma transferării pr. prof. dr. Ioan Ică și a diac. lector Ioan Ică jr. la Facultatea de Teologie din Cluj, catedra de Dogmatică a fost suplinită de Pr. prof. dr. Ilie Moldovan (an. III) și Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan (an. IV) iar cea de Misiune și Ecumenism de Pr. prof. dr. Vasile Mihoc. Au mai suplinit: Pr. prof. dr. Liviu Streza (Pastorală) și diac. lector Dorin Oancea (Istoria și Filosofia religiilor), Prof. dr. Haralambie Chirca (Limbi clasice: greaca și latina). Lectorul Vasile Grăjdian, fiind plecat la studii la Viena, a fost suplinit de diaconul Simion Luca, profesor de Religie în Sibiu.

În cursul acestui an univ. s-a ținut un examen de admitere la cursurile de doctorat (martie 1995), la care au fost declarați admiși 15 candidați, repartizați la cei nouă profesori titulari cu drept de a conduce lucrări de doctorat.

Pentru prima oară s-au organizat în Facultatea noastră cursuri postuniversitare, „Ciclul de studii aprofundate" (master), la care s-au înscris — în urma unui examen de admitere — 10 candidați pentru specializare în „Teologia istorică" și alți 10 pentru specializare în „Teologie practică", toți licențiați, cu media peste 8,50 (opt 50%).

În anul univ. 1994/1995 au fost înscriși 559 studenți și studente, dintre care 326 la secția „Teologie Pastorală", 152 la secția „Teologie Litere" și 70 la secția „Teologie Asistență socială". Dintre aceștia, cinci studenți și o studentă provin din Basarabia, o studentă din Bucovina și un student din SUA, tatăl său fiind preot acolo.

În luna iunie a terminat prima promoție de fete de la secția „Teologie — Litere" (Lb. română) și de la secția „Teologie — Asistență socială". Menționăm că în cadrul secției „Teologie Litere", la anii I, II și III am avut și subsecțiile Teologie Lb. engleză, Teologie Lb. germană și Teologie Limba franceză. La cele două secții nou create, studentele au avut cursuri comune cu cei de la Teologie Pastorală — mai ales pentru disciplinele biblice, istorice, și sistematice. Pentru materiile de profil, cursurile au fost predate de profesori conferențiari și lectori de la Facultatea de Litere, de la catedra de Psihopedagogie din cadrul Facultății de Științe, din Universitatea „Lucian Blaga" Sibiu. Studenții de la „Teologie pastorală" au făcut cursuri speciale de Pedagogie, Didactică și Metodică, cu prof. Eugenia Stroia, precum și practică pentru Religie la diferite școli din Sibiu.

Activitatea de instruire s-a desfășurat în bune condițiuni, prin cursuri, seminarii, slujbe zilnice la paraclis, de multe ori cu meditații rostite de profesori, iar în duminici, în cadrul Sf. Liturghii, cu predici rostite de câte doi studenți din anul IV.

Examenele și colocviile s-au desfășurat la datele stabilite (ianuarie — februarie și iunie), ținând seama de normele din întregul învățământ universitar din țara noastră. Exigența cunoscută a cadrelor didactice s-a putut constata și în cursul acestui an univ., lucru ce rezultă din numărul mare de neclasificați și repetenți: 13 în anul I, 10 în anul II, 5 în anul III și 1 în anul IV; un număr de 8 studenți cu o purtare necorespunzătoare au fost îndrumați să părăsească Facultatea noastră. În iunie și septembrie au avut loc două sesiuni de examene de licență. La ambele sesiuni s-au prezentat și absolvenți ai Facultății de Teologie din Arad, potrivit instrucțiunilor Ministerului Învățământului.

Consiliul profesoral s-a întrunit lunar, în ultima vineri a fiecărei luni, luând diferite măsuri, mai ales cu privire la procesul de învățământ. Duhovnicul Facultății a fost prezent în fiecare zi în Facultate, mai mult de opt ore.

Și în cursul acestui an universitar, câțiva absolvenți ai Facultății noastre au beneficiat de burse de studii în străinătate: Mihai Să-

săujan (Viena), Remus Marian (Berna), Daniel Mihoc (Atena), Visarion Bălțat (Atena), Romică Diaconu (Oxford), Dorinel Dani (Mirfield), Corin Condrea (Strasbourg).

II. ACTIVITATEA ȘTIINȚIFICĂ A PROFESORILOR

Toate cadrele didactice au publicat studii și articole în presa bisericească, au rostit conferințe publice în Sibiu și alte localități, au dat interviuri în presă, la radio și televiziune. Principalele lucrări publicate de profesori sunt următoarele:

— Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu a publicat în limba germană, la Erlangen, o versiune scurtă a cursului de Istoria Bisericii Române (622 p.). Are sub tipar: „Dicționarul teologilor români (510 p.) și Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848—1849 — Contribuția Bisericii (230 pagini tipărite), Istoria Bisericii Ortodoxe Române, vol. III (600 p.) care vor fi terminate în cursul lunii decembrie 1995; broșura Uniația în Transilvania în trecut și astăzi (Sibiu, 1994, 71 p.); diferite articole în Telegraful Român și alte periodice.

— Diac. prof. dr. Constantin Voicu: Transilvania — istoric și dăinuire românească, București, 1995, 320 p. (în colaborare cu Ioan N. Ciolan și Mihai Racovițean), Hristos în viața și opera Sfântului Ignatie Teoforul în rev. „Altarul Banatului", nr. 10—12, 1994, p. 15—38, precum și o serie de medalioane de Sfinți părinți și scriitori bisericești în „Telegraful Român".

— Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan a redactat, în continuare, vechea foaie șaguniană „Telegraful Român", în care a publicat peste 15 articole, dări de seamă, cronici etc. A coordonat volumul „Academia teologică din Oradea, 70 de ani de la înființare" în care a publicat cinci medalioane de foști profesori.

— Pr. prof. dr. Vasile Mihoc a redactat foaia „Iisus Biruitorul", la care a asigurat permanent rubrica „Orizonturi biblice", cu peste 10 articole de Noul Testament; a publicat broșura „Procesul Mântuitorului" (60 p.).

— Pr. prof. dr. Aurel Jivi a tradus și publicat lucrarea istoricului american Keith Hitchins de la Universitatea statului Illinois, „Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846—1873 (343 p.). A publicat studiul Traducători și traduceri în relațiile bisericești dintre Răsărit și Apus (secolele XI—XVI) în „Revista Teologică", nr. 3, 1995; și „Dascăli bănățeni" la Academia Teologică din Oradea, în volumul „Academia Teologică din Oradea, 70 de ani de la înființare".

— Pr. prof. dr. Ilie Moldovan a publicat studiile: Rechtfertigung und Vergöttligung in den Psalmen și Die Taufe als Aufruf zur Ebenbiedlichkeit mit Christs, în revista germană „Studien" Heft 23, 1995, p. 93—100 și 304—321, precum și articole în periodicele noastre bisericești.

— Pr. prof. dr. Ioan Floca a colaborat la Telegraful Român și „Îndrumătorul bisericesc" de la Sibiu.

— Pr. prof. dr. Liviu Streza: Tradiţie şi înnoire în Liturghia ortodoxă, în Revista Teologică nr. 2, 1995, la care se adaugă articole în periodicele bisericeşti sibiene, ca răspunsuri la anumite probleme liturgice.

— Diacon Lector Dorin Oancea a scris: *Strukturen säkularen Denkens in Gregor von Nyssas*, „Apologetisches Wort zum Hexaemeron" în curs de apariţie într-un volum dedicat Sf. Grigorie de Nissa de Facultatea de Teologie din Atena. — „Casa — locuinţă ca realitate teologică", studiu publicat în revista „Transilvania" 1—2/1994. — Structuri teologice, filozofice şi ştiinţifice în „Cuvântul apologetic la Hexaemeron", al Sf. Grigorie de Nisa", Studiu publicat în nr. 1—2/1995 al revistei „Saeculum". — Christsein, Religion und Religionen: „Eine gestern und heute wichtige Frage". Comunicare prezentată la Academia luterană din Sibiu, cu ocazia comemorării lui Dietrich Bonhoeffer. În curs de publicare.

Aproape toţi profesorii au rostit conferinţe publice în Sibiu şi în alte localităţi: Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu (una la Sibiu, câte una la Braşov, Râmnicu Vâlcea, Făgăraş, Bucureşti); Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan (Oradea), Pr. prof. dr. Vasile Mihoc (patru la Sibiu, două la Bucureşti, câte una la Arad, Timişoara, Alba Iulia, Blaj, Oradea, Sighişoara); Pr. prof. dr. Ilie Moldovan (câte una la Bucureşti, Braşov, Timişoara, Oradea, Arad, Alba-Iulia, Baia-Mare, Buzău, Botoşani, Miercurea Ciuc, Soveja - Vrancea); Pr. prof. dr. Liviu Streza (două la Sibiu).

Participări la emisiuni Radio şi TV Bucureşti sau posturi locale: Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu (2 la Radio, 3 la TV); Pr. prof. dr. Vasile Mihoc (8 la TV, câteva la Radio); Pr. prof. dr. Aurel Jivi (2 la TV şi 2 la Radio); Pr. prof. dr. Ilie Moldovan (3 la Radio, 3 la TV); Pr. prof. dr. Liviu Streza (2 la Radio, 5 la TV), pr. lect. M. Ielciu la Radio.

Participări la Congrese şi Simpozioane peste hotare: Pr. prof. dr. Vasile Mihoc: Conferinţa asupra traducerii Bibliei şi a 50-a Adunare generală a Societăţii de Studii de Noul Testament (Praga, 30 iulie — 4 august 1995); al VII-lea Congres al teologilor biblişti ortodocşi (Nesebar — Bulgaria, 10—14 septembrie; Simpozionul internaţional — interconfesional şi interdisciplinar — cu prilejul aniversării a 1900 de ani de la scrierea Apocalipsei (Atena şi Insula Patmos, 18 septembrie 1995); al XIV-lea Colocviu ecumenic paulin (Roma, 25—30 septembrie 1995).

— Pr. prof. dr. Aurel Jivi: la lucrările Subcomisiei de dialog teologic între ortodocşi şi protestanţi (Chembésy — Elveţia, 7—8 aprilie 1995).

— Diac. prof. dr. Constantin Voicu: un Simpozion al Asociaţiei „Pro Oriente" din Viena (5—10 octombrie 1994).

— Pr. prof. dr. Liviu Streza: Congresul al XV-lea al „Societas Liturgica" (Dublin, 14—19 august 1995), continuând cu un schimb de experienţă la Colegiul teologic din Mirfield — Anglia (20 august — 8 octombrie 1995).

— Diac. Lector Dorin Oancea: la lucrările simpozionului organizat de Facultatea de teologie ortodoxă din Cluj-Napoca, la festivităţile prilejuite de împlinirea a 50 de ani de la redeschiderea Facultăţii de Teologie din Graz (iunie 1995).

— Pr. lector Mihai Iosu a făcut o călătorie de studii în Franţa, având contacte cu diferiţi preoţi catolici sau pastori protestanţi (iulie — august 1995), iar Preparator Ciprian Streza a efectuat o excursie de studii şi documentare la Muntele Athos (septembrie 1995).

III. ALTE ASPECTE DIN ACTIVITATEA PROFESORILOR

Un număr de profesori de la Facultatea noastră predau şi la câteva din Facultăţile create după 1989: Dumitru Abrudan, Constantin Voicu, Aurel Jivi şi Liviu Streza la Oradea, Ilie Moldovan la Alba Iulia, Ioan Floca şi Sebastian Şebu la Cluj-Napoca. Prezenţa lor la aceste Facultăţi este necesară, întrucât studenţii acestora dobândesc o pregătire corespunzătoare, dar este în detrimentul Facultăţii noastre, căci se produc multe schimbări de ore, iar activitatea „ştiinţifică" scade.

— Diac. prof. dr. Constantin Voicu este membru în Comisia Naţională de evaluare şi acreditare a Facultăţilor de Teologie ortodoxe, catolice, greco-catolice, protestante şi neoprotestante înfiinţate după 1989.

— Pr. prof. dr. Dumitru Abrudan este membru în Comisia Superioară pentru atestarea cadrelor didactice.

— Pr. prof. dr. Vasile Mihoc este delegat de Sf. Sinod pentru îndrumarea publicaţiei „Oastea Domnului". Este ales în conducerea Asociaţiei medical-creştine „Christiana" cu sediul în Bucureşti. De asemenea îndeplineşte serviciile religioase la capela Spitalului de psihiatrie din Sibiu.

— Pr. prof. dr. Ilie Moldovan participă activ în Societatea „Pro vita" şi în cadrul unor cercetări sociologice — antropologice în satul Jacu Românesc — jud. Mureş şi la Mânăstirea Recea — jud. Mureş.

— Pr. prof. dr. Ioan Floca ocupă şi postul de consilier juridic la Arhiepiscopia Sibiului.

— Diac. lector Dorin Oancea a mijlocit o serie de contacte cu Facultăţile de Teologie din afara hotarelor, mai cu seamă din Austria. (de pildă, un „parteneriat" cu Facultatea de Teologie din Graz). În octombrie 1994 a condus un grup de profesori şi studenţi teologi din Graz prin ţară şi a mijlocit întâlnirea lor cu cadre didactice şi studenţi ai Facultăţii noastre, ai Institutului Protestant din Sibiu şi ai Fa-

cultăţii protestante din Viena, toţi reuniţi în aula Facultăţii „Andrei Şaguna".

Câţiva profesori titulari au făcut parte din comisiile de concurs pentru ocuparea unor posturi vacante la alte Facultăţi de Teologie. Doi profesori au prezidat examene de bacalaureat la Seminarii teologice: Mircea Păcurariu la Rm. Vâlcea şi Constantin Voicu la Cluj-Napoca. Alţii au prezidat conferinţe ale preoţilor din Arhiepiscopia Sibiului. Mai mulţi părinţi profesori au rostit predici în Catedrala mitropolitană sau în alte biserici din Sibiu şi din diferite parohii din ţară.

În cursul lunii iulie 1995 s-a convocat la Facultate seria a 80-a a cursurilor de îndrumare misionară şi socială a unor preoţi din Arhiepiscopia Sibiului. Au predat profesorii: Mircea Păcurariu, Liviu Streza, Ioan Floca, Ilie Moldovan şi Aurel Jivi. Cu acest prilej s-a constituit „Asociaţia foştilor studenţi ai Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" şi s-a ales un comitet provizoriu de conducere. Menţionăm că o Asociaţie similară a luat fiinţă în America, încă din 1993 (cu peste 30 de membri) sub preşedinţia de onoare a P. S. Episcop Nathanail Popp, preşedinte activ fiind preotul Remus Grama din Cleveland.

Biblioteca Mitropoliei (folosită, însă, de Facultatea de Teologie), a fost în permanenţă deschisă între orele 7—22, inclusiv sâmbăta. Numărul cărţilor şi revistelor consultate se ridică la aproximativ 14 000 exemplare.

În cursul acestui an univ. au fost achiziţionate un număr de 408 cărţi din care 210 exemplare plătite de Mitropolie (1.180.547 lei) şi 198 exemplare donate de către părinţii profesori, oaspeţi din străinătate, Institutul Teologic Protestant din Sibiu, diferiţi preoţi, foşti studenţi ai Facultăţii noastre. În chip deosebit trebuie menţionată „Enciclopedia britanică" (în 37 vol., cu 2800 dolari, Britanica Atlas, Webster's Third New International Dictionary (3 vol.), a căror procurare a fost subvenţionată mai ales de preoţi din protopopiatul Braşov şi achiziţionarea Enciclopediei „Grand Larousse" (10 vol., 350.000 lei din fondul Mitropoliei).

IV. ACTIVITATEA STUDENŢILOR

În cursul anului univ. un număr apreciabil de studenţi au activat în Liga tineretului ortodox — filiala Sibiu. Prin Ligă, un număr de 15 studenţi au călătorit în străinătate. În fiecare joi seara, Liga a organizat conferinţe în aula Facultăţii, la care au fost invitaţi fie profesori, fie personalităţi ale vieţii bisericeşti din afara Sibiului (episcopi, părinţi). În prima săptămână din Postul Crăciunului şi din Postul Paştilor aceeaşi Ligă a organizat „Sărbătorile ortodoxiei" câte un ciclu de conferinţe, tot în aula Facultăţii la care au fost invitaţi Î. P. Mitropolit Antonie şi alţi ierarhi, precum şi profesorii Facultăţii. Studentele la secţia „Teologie — Asistenţă socială" s-au implicat în viitoarea lor misiune, prin vizite în spitale, azile, cămine etc.

În cursul lunii decembrie 1994 grupuri de studenţi au colindat pe Înalt Prea Sfinţitul Mitropolit, pe părinţii profesori sau diferite persoane din oraş. În penultima zi de cursuri din decembrie au susţinut tradiţionalul concert de colinde din catedrala mitropolitană. Un cor restrâns a fost solicitat adeseori de Rectoratul Universităţii (la deschiderea festivă a cursurilor în octombrie 1994, la festivitatea decernării titlului de „Doctor Honoris Causa" unor personalităţi ştiinţifice sau cu alte ocazii.

În zilele de sărbători de peste săptămână, corul studenţilor a dat răspunsurile la Liturghia oficiată în catedrala mitropolitană.

Un număr restrâns de studenţi sau studente de la cursurile aprofundate (master) au predat Religia (câte o jumătate de normă) la diferite şcoli din Sibiu.

Formarea spirituală a studenţilor s-a realizat printr-un lector şi un preparator, amândoi cu atribuţii de duhovnic, dar şi prin ceilalţi profesori care slujesc mereu în capela Facultăţii. Se fac zilnic slujbe dimineaţa (Utrenia, iar miercurea, vinerea şi duminica Liturghia) şi seara (Vecernia sau o rugăciune mai scurtă). Notăm că la slujbele din capelă participă studenţii şi studentele de la toate secţiile. Au fost scutite de prezenţă la slujbe doar studentele, în timpul iernii, întrucât multe locuiesc destul de departe de Facultate.

Toţi studenţii şi studentele Facultăţii s-au spovedit şi împărtăşit cel puţin de două ori pe an, în Postul Crăciunului şi Postul Paştilor. Spovedania a făcut-o duhovnicul lector sau preoţi în vârstă şi cu experienţă anume invitaţi în acest scop la Facultate. Au fost însă mulţi studenţi care s-au spovedit la diferiţi duhovnici cunoscuţi de la mănăstirile Sâmbăta şi Frăsinei.

În internatul şcolii au fost cazaţi 130 de studenţi. Din cei „externi", unii locuiesc cu părinţii în Sibiu, alţii stau „în gazdă", dar cu aprobarea Decanatului. Pentru studente s-a amenajat un mic internat (20 de locuri) într-o clădire de pe strada Centumvirilor, proprietatea Arhiepiscopiei, pusă la dispoziţia Facultăţii prin bunăvoinţa Înalt Prea Sfinţitului Mitropolit Antonie. Alte fete stau „în gazdă", dar tot cu aprobarea Decanatului sau în internatele „Liceului Sanitar" şi „Liceului de Industrie Alimentară", unde li se serveşte şi masa contracost.

Studenţii şi studentele din cele două internate ale Facultăţii noastre au luat masa la cantina proprie, din strada Centumvirilor, aflată acum sub conducerea „Serviciului Social" al Universităţii sibiene.

Studenţii cu medii peste 8,50 au beneficiat de burse integrale din partea Ministerului Învăţământului; cei cu posibilităţi materiale reduse au avut „burse sociale". Câţiva dintre ei au primit bilete de cazare şi masă gratuite în diferite staţiuni în timpul vacanţelor. Toţi au beneficiat de reduceri la biletele de tren în cursul întregului an universitar.

V. VIZITE

Şi în acest an univ. Facultatea noastră a fost vizitată de o seamă de personalităţi de peste hotare, între care menţionăm:

— un grup de studenţi ai Facultăţii de Teologie catolică din Graz şi un altul de la Facultatea de Teologie protestantă din Viena (octombrie 1994);

— profesori şi studenţi de la Bath College of Higher Education (aprilie 1995).

Matti Sidoroff, preot, în Serv. AIDROM Bucureşti, însoţit de un grup de ortodocşi finlandezi (8 iunie 1995).

— membri ai Frăţiei „Sf. Elie" din St. Remp des Montbarel (Franţa) (9 aug. 1995),

— un grup de vizitatori germani (29 august 1995).

Prof. Sava Aguridis de la Facultatea de Teologie din Atena, care a susţinut şi o conferinţă în aula Facultăţii.

Din ţară, reţinem vizita neoficială a profesorului Emil Constantinescu, rectorul Universităţii din Bucureşti (mai 1995) şi a d-lui Sterie Paris, secretar general al Societăţii de cultură macedo-română din Bucureşti (27 iunie 1995).

VI. PIERDERI

În cursul acestui an univ. au trecut la cele veşnice trei dintre profesorii şi ostenitorii de altă dată ai Facultăţii: preotul profesor Teodor Bodogae († noiembrie 1994), preotul Ioan Beju, fostul conducător al bibliotecii mitropolitane († februarie 1995) şi preotul Dr. Simion Radu fost bibliotecar, apoi duhovnic asistent la şcoala noastră († martie 1995). Toţi au fost prohodiţi în catedrala mitropolitană, iar cuvântările funebre au fost rostite de decanul Facultăţii.

VII. ACTIVITATEA ADMINISTRATIV-GOSPODĂREASCĂ

Şi în acest an univ., în măsura posibilităţilor financiare şi datorită unor subvenţii din partea Mitropoliei, a Universităţii, a Episcopiei misionare ortodoxe române din America, s-au procurat o serie de aparate absolut necesare procesului de învăţământ şi bibliotecii: două computere noi, Pentium şi 486 „Hewlet Packard", la care se adaugă unul mai vechi primit prin mijlocirea unui preot din SUA şi un Xerox. Din donaţii s-a cumpărat un clopot din bronz de 33 kg.

Din banii primiţi de la Episcopia misionară din America am procurat material de reverenzi pentru 40 de absolvenţi.

Problema gravă cu care ne confruntăm este lipsa de spaţiu suficient pentru cursuri şi seminarii la un număr atât de mare de studenţi şi studente. Greutăţile financiare prin care trece întreaga ţară ne-au împiedicat şi în acest an să începem supraetajarea unei aripi din clădirea Facultăţii, în vederea amenajării a două mari amfiteatre, care ar rezolva în mare măsură această lipsă de spaţiu.

DECAN,

Pr. prof. dr. Mircea Păcurariu

IMPORTANTE REUNIUNI INTERNAȚIONALE DE STUDII ALE NOULUI TESTAMENT

Anul 1995 a fost cum nu se poate mai bogat în importante evenimente legate de studiul Noului Testament. Primul dintre aceste evenimente l-a constituit *A 50-a Adunare Generală a Societății de Studii ale Noului Testament*, care s-a ținut la Praga, la sfârșitul lui iulie și începutul lui august a. c., precedată de o *Conferință asupra traducerii Bibliei*. Iar ultimul a fost *Simpozionul biblic ecumenic* (Atena, 25 - 28 octombrie). Autorul acestor rânduri a avut privilegiul de a fi fost invitat și de a fi participat la toate aceste manifestări, în calitate de specialist român în domeniul studiilor neotestamentare.

Conferința asupra traducerii Bibliei (Praga, 30 - 31 iulie 1995) și *A 50-a Adunare Generală a Societății de Studii ale Noului Testament* (Praga, 31 iulie - 4 august 1995)

Societatea de Studii ale Noului Testament (*Studiorum Novi Testamenti Societas*, prescurtat: S.N.T.S.) este cea mai cuprinzătoare asociație mondială a specialiștilor în domeniu. Din ea fac parte aproximativ 950 cercetători consacrați în domeniul studiilor neotestamentare din întreaga lume. După regulamentul Societății, acceptarea unui nou membru se face de către consiliul ei de conducere, la recomandarea bine motivată — cu referate detaliate asupra operei științifice a candidatului — făcută de doi dintre membrii mai vechi. S.N.T.S. numără până acum foarte puțini membri ortodocși, din Grecia și din diaspora ortodoxă. Și din acest punct de vedere, comunismul a însemnat o barieră de netrecut pentru specialiștii ortodocși — puțini câți sunt — din țările din Est. În acest an, pentru prima dată, au participat, deocamdată cu titlul de invitați, și câțiva bibliști ortodocși din Est: doi din Rusia (Arhim. Prof. Januarie Ivliev și Prof. A. A. Alexeev), și câte un teolog din România (Pr. Prof. Vasile Mihoc) și Bulgaria (Prof. Ivan Dimitrov). Din România a participat, de asemenea, Prof. Dr. Hans Klein, de la Institutul Teologic Protestant ramura Evanghelică-luterană din Sibiu, membru al S.N.T.S.

Adunarea Generală a S.N.T.S. din acest an a fost precedată, în zilele de 30 -31 iulie, de o *Conferință asupra traducerii Bibliei*, organizată de Societatea Biblică Cehă în colaborare cu Societățile Biblice Unite (United Bible Societies). Ca membru al Societății Biblice Interconfesionale din România și ca unul care sunt angajat în realizarea traducerii ecumenice a Bibliei în limba română, am fost invitat și la această conferință.

La *Conferința asupra traducerii Bibliei* au participat, pe lângă teologi cehi angajați în traducerea Bibliei în limba lor și trei consultanți din partea United Bible Societies: P. Elingworth, M. Jinbachian și C. Buzzetti. Au fost prezentate următoarele referate (urmate de discuții): *Teoria contemporană a traducerii Bibliei* (Petr Pokorný, Cehia); *Echi-*

valența dinamică ca o construcție culturală (S. Crisp, Anglia); *Probleme privind echivalența dinamică ilustrate din limba gbaya* (Philip Noss, Kenya); *Clasificare a teoriei traducerii biblice în scop practic* (Carlo Buzzetti, Italia); *Iudeii în traducerile recente ale Evangheliilor și ale Faptelor Apostolilor* (P. Elingworth, Anglia); *Motive și reguli ale traducerii Bibliei* (K. Haacker, Germania); *Traducerea poeziei ebraice* (Prof. S. Segert); *Echivalență între limbi și culturi în traducerea Bibliei* (K.A. van der Jagt, Olanda); *Noi traduceri ale Bibliei în limba cehă după Traducerea ecumenică cehă* (Z. Sázava, Cehia); *Nivelul intenționat la traducerea Bibliei în limba rusă literară (A. A. Alexeev,* Moscova); *Experiențe pozitive și negative în folosirea metodei lui Nida pentru traducerea, în 1983, a Bibliei în limba afrikaans* (B. Lategan, Africa de Sud); și *Modele de traducere și consecințele lor pentru critica traducerii* (D-na H. Salevsky, Germania).

La a 50-a Adunare Generală a S.N.T.S. au luat parte aproape jumătate dintre membrii societății, numărul participanților, împreună cu invitații nemembri ai Societății, ridicându-se la 450 persoane.

Marți, 1 august, după o rugăciune comună în Biserica Sf. Adalbert din Praga, a avut loc, în aula *Carolinum* de la Universitatea Carol din Praga, ședința festivă de deschidere a Adunării Generale, cu participarea ministrului ceh al culturii, a rectorului Universității și a decanilor celor trei facultăți de teologie (catolică, protestantă și husită) ale Universității pragheze. Președintele în funcțiune al S.N.T.S., Prof. Petr. Pokorný (Facultatea de Teologie Protestantă din Praga), încheindu-și mandatul, a predat ștafeta noului președinte, Pr. Prof. Albert Vanhoye (Institutul Biblic Pontifical din Roma), cunoscut în întreaga lume mai ales pentru cercetările sale asupra Epistolei către Evrei. Un crâmpei din aceste cercetări l-a reprezentat și magnifica expunere prezidențială a Prof. A. Vanhoye, intitulată *Teleosís* (desăvârșirea, n. n.) *a lui Hristos, punct capital al hristologiei sacerdotale a Epistolei către Evrei.*

În continuare, lucrările s-au desfășurat — în sesiuni plenare și în cadrul a 18 seminarii — la Facultatea de Arhitectură și la Facultatea de Inginerie. Cele trei zile cât au durat lucrările (1—3 august), cu un program încărcat, de dimineața până seara, au fost pentru toți participanții nu numai zile de susținut efort științific, ci și de nespusă încântare intelectuală, dat fiind interesul deosebit al temelor precum și calitatea expunerilor prezentate și a discuțiilor în jurul acestora. Cele mai noi direcții de cercetare în domeniul studiilor neotestamentare, prezentarea și evaluarea critică a diferitelor metode de abordare a textului inspirat al Noului Testament, teme privind utilizarea Vechiului Testament de către autorii neotestamentari și de plasarea scrierilor Noului Testament în contextul istoric și spiritual al epocii în care ele au fost redactate, teme de teologie a Noului Testament, relevarea actualității scrierilor sfinte în abordarea problemelor contemporane, iată tot atâtea aspecte ale cercetării neotestamentare care și-au aflat locul în cadrul lucrărilor Adunării.

Lucrările în plen s-au desfăşurat după cum urmează:

În după-amiaza zilei de marţi, după două referate scurte: *Iisus — tradiţie şi idolatrie* (Dr. K. - G. Sandelin); *Proclamarea judecăţii şi cerinţa iubirii. Luca 6, 24-26.27 în cadrul propovăduirii creştinismului primar* (Prof. Dr. H. Klein), a fost prezentat primul referat principal: *Fiul Omului: Unul care mănâncă şi bea* (Prof. Dr. H. C. Kee). Miercuri, după un referat principal: *Mântuire, har şi fapte în scrierile târzii din Corpus Paulinum* (Prof. Dr. I. H. Marshall), au urmat lucrări în seminarii, iar după-amiaza a fost dedicată vizitării Galeriei Naţionale de Artă de la Castelul din Praga. Un al treilea referat principal: *Procesul de relectură în literatura ioaneică* (Prof. Dr. J. Zumstein), a ocupat prima parte a dimineţii zilei de joi, iar în continuare, până la prânz, s-a lucrat în seminarii. După-amiaza, au fost prezentate concomitent, în săli diferite, câte trei referate, fiecare putând să-şi aleagă temele preferate. Întâi: *Mântuirea în afara credinţei în Iisus Hristos. Observaţie asupra a trei pasaje din Faptele Apostolilor* (Prof. Dr. M. Dumais); *Soarele, luna şi stelele în Mc 13, 24-25* (Prof. Dr. B. M. F. Van Iersel); şi *Originea citatului veterotestamentar din In 7, 38* (Prof. Dr. M. J. J. Menken). Iar apoi: *Studiul Noului Testament şi analiza discursului: o privire asupra cercetării recente* (Prof. S. E. Porter); *Cealaltă femeie. Observaţii sincronice şi diacronice asupra textului din Gal 4, 21 - 5,1* (Dr. M. Bachmann); *Renaştere ca Hristos şi ritualuri iniţiatice ale camerei de nuntă în Evanghelia lui Filip* (Dr. M. Franzmann). Ziua s-a încheiat cu o nouă şedinţă plenară, la care a fost prezentat al patrulea referat principal: *Curăţirea templului şi hristologia Evangheliei de la Ioan* (Prof. Dr. U. Schnelle).

La seminarii s-a lucrat în 18 grupe, în săli şi cu teme diferite, fapt care a permis practic implicarea fiecăruia dintre participanţi în aprofundarea unor subiecte alese în conformitate cu preferinţele şi cu preocupările personale.

Sub auspiciile cardinalului Miloslav Vlk, arhiepiscop de Praga, ale seniorului sinodal protestant Pavel Smetana şi ale Patriarhului Bisericii Husite Josef Spak precum şi ale Ministrului Educaţiei, Ivan Filip, în seara zilei de 1 august a avut loc o grandioasă recepţie în Insula Žofin.

După încheierea lucrărilor Adunării, pentru zilele de 4 - 6 august, programul a cuprins, pentru doritori, o serie de excursii, la alegere, în diferite părţi ale Cehiei.

Prezenţa semnatarului acestor rânduri la Adunarea de la Praga va avea, cred, urmări importante pentru deschiderea cercetării biblice româneşti — şi, în general, ortodoxe — spre universalitate. Prin intense şi repetate discuţii cu prof. Ulrich Luz (Basel), care a fost ales la această Adunare „Deputy President" al S.N.T.S., şi cu Prof. Hans Klein de la Institutul Teologic Protestant din Sibiu, discuţii la care au fost asociaţi apoi şi ceilalţi invitaţi ortodocşi din ţările din Estul Europei, am ajuns la hotărârea organizării unei conferinţe în România, în 1998, la care să participe în număr egal reprezentanţi ai S.N.T.S. şi specialişti în domeniul studiilor neotestamentare din dife-

ritele țări ortodoxe. Conferința ar urma să adune între 60 și 100 de participanți, rolul ei fiind acela de a crea bazele necesare pentru integrarea specialiștilor ortodocși, cu aportul lor specific, de mare importanță, în cadrul S.N.T.S. Propusă în final în plenul Adunării, ideea a fost primită cu entuziasm de toți participanții.

Următoarea Adunare Generală a S.N.T.S. va avea loc în vara anului viitor, la Strasbourg.

Al VIII-lea congres al teologilor bibliști ortodocși
(Nesebâr, Bulgaria, 10 - 15 sept. 1995)

Între 10 - 15 sept. a avut loc la Nesebâr (localitate al cărei vechi nume grecesc este Mesembria), în Bulgaria (pe țărmul Mării Negre, la cca 100 km sud de Varna), *Al VIII-lea Congres al teologilor bibliști ortodocși*.

Acest congres a fost dedicat memoriei profesorului Vasilios Tsakonas, fost decan al Facultății de Teologie din Atena, recent trecut la cele veșnice. Tema generală a congresului a fost *Epistola către Galateni. Probleme de traducere, filologice, ermineutice, teologice*. În general, temele acestor congrese ale bibliștilor ortodocși sunt constituite de câte una din cărțile Noului Testament. Astfel, temele celor trei congrese anterioare la care a participat și semnatarul acestor rânduri au fost: *Faptele Apostolilor* (Frankavilla — Peloponez, Grecia, 1988); *Apocalipsa Sf. Ioan Teologul* (Nicosia — Cipru, 1991); *Sf. Evanghelie de la Matei* (București, 1993). (Referatele prezentate la fiecare dintre aceste congrese se publică, de fiecare dată, în câte un volum). Dată fiind actualitatea și importanța realizării de noi traduceri ale Bibliei în mai toate țările ortodoxe și deoarece la acoperirea cheltuielilor congresului și-a adus o contribuție esențială United Bible Societies (Societățile Biblice Unite), prima parte a lucrărilor a fost dedicată unor probleme de traducere ale textului biblic.

Congresul a fost organizat de *Societatea greacă de studii biblice* (din care fac parte și câțiva teologi ortodocși din alte țări decât Grecia, inclusiv autorul acestor rânduri), în colaborare cu teologii bulgari. Majoritatea participanților au fost greci, la care s-au adăugat câțiva teologi din țara gazdă (Bulgaria), doi ruși, un teolog ortodox de la Paris și un român.

Înalta ținută științific-teologică a congresului, cu interesante și exigente referate și discuții de specialitate, a fost permanent încălzită de o caldă atmosferă de dragoste frățească — majoritatea participanților cunoscându-se de la alte întâlniri de acest fel și, mulți dintre ei, cultivând apropiate relații de prietenie —, precum și de un ales simțământ de evlavie față de cuvântul lui Dumnezeu. Rugăciunile comune și meditațiile biblice și-au adus contribuția, pe tot parcursul lucrărilor congresului, la întreținerea și aprofundarea acestei atmosfere de dragoste și autentică evlavie ortodoxă.

Congresul a fost deschis în seara zilei de duminică, 10 sept. În dimineața zilei următoare, după un cuvânt al Prof. I. Galanis (Tesalo-

nic), președintele *Societății grecești de studii biblice*, au fost citite cuvinte de binecuvântare din partea Patriarhului ecumenic Bartolomeu I și Patriarhului Maxim al Bulgariei, iar apoi a ținut un cuvânt Mitropolitul Ioanichie de Sliven.

Au fost apoi prezentate și discutate (în limbile greacă, franceză, engleză sau germană) următoarele referate: *Traduceri neobulgare ale Sfintei Scripturi* (Pr. Prof. N. Șivarov); *Probleme ale traducerii Epistolei către Galateni* (D. Clark, din partea Societăților Biblice Unite); *Probleme ale noii traduceri bulgare a Epistolei către Galateni* (G. Ștefanov); *Epistola către Galateni în vechea traducere slavonă* (Prof. A. Alexeev); *„Semnele (stigmatele) lui Iisus" în diferite traduceri rusești* (Arhim. Prof. J. Ivliev); *Legea mozaică. Perspectivă diacronică asupra Legii în lumina revelației vechitestamentare* (Prof. D. Doikos); *Concepția despre Lege în Vechiul Testament și în iudaism* (Prof. D. Kaimakis); *Locuri (citate) vechitestamentare în Epistola către Galateni* (Prof. D. Valsanov); *Mijlocitorul făgăduințelor Vechiului Testament și Epistola către Galateni* (Prof. K. Vlahos); *Substratul iudaic al textului din Gal 3, 17* (Prof. M. Konstantinou); *Gal I, 8-9: Pe calea spre canon* (Pr. I. Skiadaresis); *„Cei mai de seamă" din Gal* 2 (Prof. I. Karavidopoulos); *„Vedeți cu ce fel de litere v-am scris eu, cu mâna mea" (Gal 6, 11)* (Prof. I. Galanis); *„Toți sunteți fii ai lui Dumnezeu" sau „copii ai lui Dumnezeu" (Gal 3, 26)* (Dr. Evanthia Adamtziloglou); *„Nu mai este parte bărbătească și parte femeiască" (Gal 3, 28)* (E. Kasselouri); *Robia față de Lege și libertatea „în Hristos"* (Prof. G. Galitis); *Făgăduințe și Lege la Sf. Pavel (Gal 3, 15-29)* (Prof. S. Agouridis); *Versete eclesiologice în Epistola către Galateni* (Prof. St. Sakkos); *Gal 4, 24: Tip și alegorie* (Dr. Th. Ioannidis); *„Trup" și „duh" în Epistola către Galateni și în gnosticism* (H. Karakolis); *Euthaliu și Epistola către Galateni* (Prof. G. Gratseas); *Însemnările interpretative ale lui G. Koresios la Epistola Apostolului Pavel către Galateni* (Pr. Dr. N. Rafailidis); *Suirile lui Pavel la Ierusalim de la chemarea sa până la Sinodul apostolic* (Lector H. Oikonomou); *Îndreptarea prin credință după Epistola către Galateni. O perspectivă ortodoxă* (Pr. Prof. Vasile Mihoc); *„...el mânca cu cei dintre neamuri...". Simbolismul mâncării în tradiția iudaică și protocreștină* (Dr. D. Passakos); *„Sămânța lui Avraam" după Epistola către Galateni (3, 29)* (Dr. I. Mourtzios);*Confruntarea dintre Petru și Pavel* (A. Tinkas); *Prezentarea „dării (promulgării) Legii" și Epistola către Galateni. Abordare iconografică* (Dr. M. Kazamia-Tsernou); *Aspecte retorice în Epistola către Galateni* (Dr. K. Nikolakopoulos); *Pavel ca apostol „din pântecele maicii" (Gal 1, 1.15)* (Lector L. Filis); *„Slăbiciunea trupului" lui Pavel (Gal 4, 13-15)* (Prof. P. Koutlemanis); *Problema teologică și filologică a Epistolei către Galateni* (M. Papastefanou).

Ca și în cazul congreselor anterioare, referatele prezentate urmează a fi publicate într-un volum.

Lucrările congresului s-au încheiat practic în seara zilei de 13 septembrie.

A doua zi, fiind sărbătoarea Înălţării Sfintei Cruci, toţi participanţii ne-am deplasat la Varna pentru a participa la Sf. Liturghie în catedrala mitropolitană a acestui oraş. Au slujit şi participanţii la congres hirotoniţi, în fruntea soborului aflându-se mitropolitul locului.

Seara, reveniţi la Nesebâr, a avut loc o şedinţă a *Societăţii greceşti de studii biblice*, discutându-se o seamă de importante probleme privind activitatea viitoare a societăţii. A doua zi dimineaţa am plecat spre Atena.

Simpozionul internaţional şi interdisciplinar cu prilejul celei de-a 1900-a aniversări a cărţii Apocalipsa Sfântului Ioan
(Atena - Patmos, 17 - 26 septembrie 1995)

După mărturia Sf. Irineu (*Contra ereziilor*, V, 30, 3), cartea Apocalipsei a fost scrisă „spre sfârşitul domniei lui Domiţian". Cum Domiţian a domnit între anii 81 şi 96, înseamnă că anul 95 este foarte verosimil ca dată a redactării Apocalipsei. În acest an s-ar împlini, deci, 1900 de ani de la acest eveniment.

Patriarhia ecumenică a socotit, cu drept cuvânt, că o astfel de aniversare nu poate fi lăsată să treacă neobservată. De aceea, a organizat un simpozion ştiinţific internaţional şi interdisciplinar la Atena, cu ajutorul Facultăţii de Teologie a Universităţii din capitala elenă (preşedinte fiind Prof. Dr. Elias Oikonomou) şi o celebrare bisericească la nivelul cel mai înalt în Insula Patmos, unde Sf. Ioan Teologul a primit revelaţiile pe care le prezintă în Apocalipsă (cf. Apoc 1, 9).

La simpozion, din partea României a fost invitat autorul acestor rânduri. Călătoria din Bulgaria până în Atena am făcut-o în autobuzul colegilor greci participanţi la congresul de la Nesebâr. Am ajuns în Atena sâmbătă seara, 16 septembrie.

Duminică, 17 sept., participanţii la simpozion au luat parte la Sf. Liturghie în Catedrala mitropolitană a capitalei elene. Seara, în *Auditorium maximum* al Universităţii din Atena a avut loc şedinţa de deschidere. După audierea câtorva imne religioase bizantine a urmat cuvântul de salut al rectorului Universităţii, citirea mesajului Patriarhului Bartolomeu I al Constantinopolului şi discursul prezidenţial al Prof. Elias Oikonomou, cu tema: *Autorităţi şi cetăţeni în Apocalipsa lui Ioan.*

În zilele următoare, de luni, 18 sept., până vineri, 22 sept., s-au desfăşurat lucrările simpozionului într-un amfiteatru amenajat cu instalaţii de aer condiţionat şi cu cabine de traducere concomitentă de la Facultatea de Medicină, situat în principala clădire a Universităţii, în plin centrul Atenei. S-au ţinut 37 de referate (în afara referatului introductiv menţionat al Prof. Elias Oikonomou), urmate de discuţii. Cele mai multe dintre referate (în limbile: greacă, franceză, engleză sau germană) au fost prezentate de specialişti larg cunoscuţi pe plan mondial prin lucrările lor asupra ultimei cărţi a Noului Testament.

De aceea, în general, lucrările simpozionului au fost cum nu se poate mai interesante pentru cercetătorul biblic.

Iată titlurile acestor referate, în ordinea în care au fost ținute: *Mărturia Apocalipsei lui Ioan despre dumnezeirea lui Iisus Hristos* (Prof. Dr. Otfried Hofius — Germania); *Hristologia Mielului în Apocalipsa Sf. Ioan* (Pr. Prof. Dr. Vasile Mihoc — România); *Hristos — Mielul lui Dumnezeu* (Prof. Dr. Peter Stuhlmacher — Germania); Ho nikõn (cel ce biruiește): *temă și variații în Apocalipsă 2 - 3* (Î.P.S. Prof. Dr. Dimitrios Trakatellis, Mitropolitul Vresthenei — Grecia); *Duhul Sfânt în Apocalipsa lui Ioan* (Pr. Prof. Dr. Charles Homer Giblin — S.U.A.); *Conținutul ideologic al interpretărilor grecești din Apocalipsă în perioada iluminismului grecesc (1767 - 1826)* (Prof. Dr. Asterios Argyriou — Franța); *Apocalipsa și gândirea politică europeană* (Prof. Dr. Paschalis Kitromilidis — Grecia); *Apocalipsa Sf. Ioan în America astăzi* (Prof. Dr. Robert H. Smith — S.U.A.); *Cartea Apocalipsei, un document al timpului său* (Prof. Dr. Lars Hartman — Suedia); *Moștenirea greacă manuscrisă a cărții Apocalipsei* (Prof. Dr. J. Keith Elliot — Anglia); *Traduceri ale Apocalipsei în greaca modernă (sec. XVII - XX)* (Prof. Dr. Phaedon Bouboulidis — Grecia); *Apocalipsa lui Ioan în lumina teoriei narative moderne* (Prof. Dr. David Barr — S.U.A.); *O abordare literară a cărții Apocalipsei* (Asist. Dr. Nikolaos Xypnitos — Grecia); *Influența Apocalipsei asupra imnografiei bizantine legate de Sf. Ioan Teologul (canoane nepublicate și necunoscute)* (Prof. Dr. Konstantinos Manafis — Grecia); *Lactanțiu și Apocalipsa lui Ioan* (Prof. Dr. Dimitrios Nikitas — Grecia); *„Ceea ce zice Duhul": Înțelegerea patristică a Apocalipsei* (Prof. Dr. Ioannis Panagopoulos — Grecia); *Ioan se prezintă (Apoc I, 9)* (Prof. Dr. François Bovon — S.U.A.); *Artă și revelație. Reflexiuni teologice asupra iconografiei Apocalipsei* (Prof. Dr. Pierre Prigent — Franța); *Scene apocaliptice ale paradisului* (Prof. Dr. Dimitrios Kyrtatas — Grecia); *De la textul Apocalipsei la expresia vizuală din picturile murale ale Mănăstirii Sf. Dionisie (Athos)* (Prof. Dr. Athanasios Paliouras — Grecia); *Apocalipsa în pictura postbizantină* (Asist. Dr. Maria Konstantoudaki-Kitromilidou — Grecia); *Catharsis-sul apocaliptic* (Prof. Dr. Adela Yabro Collins — S.U.A.); *Concepția despre procesul catastrofic din Apocalipsa lui Ioan* (Prof. Dr. Savvas Agouridis — Grecia); *Relația dintre om și creație după Apocalipsa lui Ioan* (Prof. Dr. Ioan Galitis — Grecia); *Apocalipsa ca proces epistemologic* (Prof. Dr. Evangelos Moutsopoulos —Grecia); *Apocalipsa Sfântului Ioan: structură și mesaj* (Prof. Dr. Petr Pokorny — Cehia); *Apropierea creștină a genului apocalipsei* (Prof. Dr. John J. Collins — S.U.A.); *Apocalipsa lui Ioan ca profeție. O perspectivă istoric-religioasă și teologică* (Prof. Dr. M. Eugene Boring, S.U.A.); *Comuniunea tronului lui Dumnezeu și al Mielului* (Prof. Dr. Martin Hengel — Germania); *Cartea cu șapte peceți — mântuire pentru cei dinafară. Despre scopul Apocalipsei lui Ioan* (Prof. Dr. Heinz Giesen — Germania); *Limbaj, simboluri și experiență mistică în cartea Apocalipsei* (Pr. Prof. Dr. Vanni Ugo — Italia); *„S-a făcut tăcere în cer ca la o jumătate de ceas" (Apoc 8, 1).*

O abordare interpretativă (Prof. Dr. Ioannis Karavidopoulos — Grecia); *Straturi narative în Apocalipsa lui Ioan și semnificația lor pentru lectura textului* (Prof. Dr. Charles W. Hedrisck — S.U.A.); *Apocalipsa și Euharistia* (Prof. Dr. Petros Vasileiadis — Grecia); *Mesajul Apocalipsei lui Ioan și proorocul Iezechiel* (Prof. Dr. Dimitrios Kaimakis — Grecia); *Mâncarea de cărți în scrierile apocaliptice biblice* Asist. Dr. Miltiadis Konstantinou — Grecia); și *Cele șapte Duhuri ale lui Dumnezeu în Apocalipsă* (Prof. Dr. Gheorghios Galitis — Grecia).

În fiecare seară participanții au fost invitați la câte o magnifică recepție, începând cu cea a rectorului Universității și, în a doua seară, cu cea oferită de primarul capitalei elene și continuând cu cele oferite de unii dintre foarte bogații armatori greci. Aceste recepții au arătat o dată în plus importanța pe care frații ortodocși din Grecia au acordat-o evenimentului.

În noaptea de vineri spre sâmbătă, participanții au călătorit spre Patmos, cu vaporul „Sfânta Marina", pus la dispoziția noastră de proprietar, armatorul G. Agoudimos, pentru tot timpul celebrărilor din Patmos. Sosiți la Patmos la orele 7,00 dimineața, participanții la simpozion au făcut un pelerinaj la Mânăstirea Sf. Ioan Teologul și la Peștera în care, după tradiție, a primit Apostolul dumnezeieștile descoperiri. Muzeul și biblioteca mânăstirii adăpostesc valori inestimabile. Am zăbovit îndelung mai ales asupra unor foarte vechi manuscrise biblice. Peștera-paraclis adăpostește, printre altele, o minunată icoană din sec. XVI care-L înfățișează pe Hristos-Fiul Omului în mijlocul celor șapte sfeșnice și cu cele șapte stele în mâna dreaptă, după viziunea Sf. Ioan Teologul din Apoc 1, 12 și urm.

După-amiaza, la orele 17, a sosit vaporul special de la Constantinopol, cu înalți reprezentanți ai mai multor Biserici Ortodoxe, în frunte cu patriarhul Bartolomeu I. Am avut bucuria ca la minunata primire oficială pe cheiul din Patmos să-i întâmpin pe Prea Fericitul Părinte Patriarh Teoctist al României, și pe Înalt Prea Sfințiții Mitropoliți Daniel al Moldovei și Sucevei și Antonie al Ardealului, Crișanei și Maramureșului. Ceilalți participanți la simpozion au preferat să rămână pe puntea vaporului cu care venisem, de unde puteau urmări mai bine ceremonia.

Imediat după aceea însă, ne-am suit cu toții în autobuzul care ne însoțise pe vapor și am urcat încă o dată la Mânăstirea Sf. Ioan Teologul, unde a avut loc o sfântă slujbă și apoi primirea, în salonul oficial al mânăstirii, de către Patriarhul ecumenic înconjurat de impresionantul sobor al ierarhilor prezenți. Participanții la Simpozionul din Atena au fost primiți aparte, P. F. Bartolomeu I întreținându-se cu fiecare în parte și înmânând fiecăruia frumoasa medalie comemorativă legată de acest moment aniversar.

Duminică, 24 sept., participanții la simpozion au luat parte la Sf. Liturghie, săvârșită într-o biserică din Patmos. Luni, la bordul vaporului „Sf. Marina" a avut loc o ședință de evaluare a lucrărilor simpozionului. Marți, 26 sept., cu toții au luat parte la Sf. Liturghie săvârșită de Patriarhul ecumenic și de alți întâistătători ai Bisericilor

Ortodoxe la Peştera Sfântă a Apocalipsei. Seara s-a pornit pe drumul de întoarcere spre Pireu.

La programul ultimelor trei zile n-a participat însă şi autorul acestor rânduri, deoarece luni dimineaţa începea la Roma o altă importantă întrunire ştiinţific-biblică, la care, de asemenea, fusese invitat să participe.

Al XIV-lea Colocviu ecumenic paulin
(Roma, 25-30 septembrie 1995)

De luni, 25 sept., până sâmbătă, 30 sept. a avut loc la Mânăstirea benedictină San Paolo Fuori le Mura din Roma *Al XIV-lea Colocviu ecumenic paulin.* Această manifestare ştiinţifică devenită deja tradiţională întruneşte de fiecare dată un număr restrâns de specialişti consacraţi pe plan mondial în domeniul studiilor neotestamentare. Nu e lipsit de semnificaţie faptul că aceste colocvii — a căror tematică este legată exclusiv de moştenirea paulină — au loc la mânăstirea a cărei măreaţă biserică adăposteşte mormântul Sf. Apostol Pavel. Bazilica San Paolo Fuori le Mura (ceea ce înseamnă „din afara zidurilor") se află într-adevăr în afara vechii incinte fortificate a Romei (la cca 2 kilometri de zidul aurelian), pe Via Ostiense (drumul care ducea spre oraşul-port Ostia). Aici a fost îngropat sfinţitul trup al marelui Apostol al neamurilor care, după tradiţie, a fost martirizat în apropiere, în zona numită *ad Aquas Salvias* (astăzi *Trei Fântâni*), fiindu-i tăiat capul cu sabia. Împăratul Constantin cel Mare a construit deasupra mormântului o măreaţă bazilică. După un catastrofal incendiu care a avut loc în anul 1823 s-a ridicat bazilica actuală, la care s-a lucrat peste 100 de ani. Această bazilică, cu patru rânduri de coloane (5 nave), de o măreţie şi frumuseţe impresionante, este a doua ca mărime din Roma, după Bazilica Sf. Petru. În faţa bazilicii se află un grandios atrium în stil bizantin (cu 150 de coloane), iar în jurul ei un întreg complex cu mai multe frumoase capele şi cu clădirile mânăstirii, dintre care unele sunt minunate mărturii ale artei medievale. Ce poate fi mai minunat decât o astfel de reuniune de mari savanţi neotestamentari, care sunt totodată şi oameni de adâncă credinţă şi de mare responsabilitate teologic-bisericească, reuniune în care se încearcă să se facă un pas mai departe în înţelegerea Epistolelor pauline, şi aceasta chiar lângă mormântul Apostolului? Trebuie să precizez că programul acestor colocvii include, alături de munca intensă în sesiunile de lucru, şi cel puţin o rugăciune comună în fiecare zi, peste programul obişnuit al slujbelor mânăstireşti la care mulţi dintre participanţi ţin, de asemenea, să fie prezenţi.

Seria colocviilor pauline de la Roma a început în aprilie 1968. Specialişti de renume mondial, consideraţi astăzi adevăraţi „patriarhi" ai studiilor neotestamentare, au fost iniţiatorii şi promotorii acestor faimoase reuniuni ştiinţifice. Ca preşedinte al primului colocviu de la Roma a fost chemat Eduard Schweizer, din Zürich. Au urmat ca preşedinţi J.-J. von Allmen din Neuchatel, Pierre Benoit de la Ecole Bibli-

que et Archéologique Française din Ierusalim, Jacques Dupont...

După fiecare dintre colocviile pauline de la Roma s-au publicat în câte un volum lucrările acestora. Stareţul Mânăstirii a oferit acelora care doreau volumele colocviilor anterioare. Cum eram nou venit în grupul de la Roma — este, de altfel, pentru prima dată când un român pătrunde în acest cerc de specialişti atât de select şi totodată atât de restrâns —, mi s-au oferit cele 13 volume ale colocviilor anterioare. Înseşi titlurile acestor volume — corespunzătoare temelor colocviilor respective — sunt relevante pentru ceea ce înseamnă colocviile pauline de la Roma pentru progresul studiilor neotestamentare. Iată aceste titluri (teme): *Credinţă şi mântuire după Sf. Pavel*, col. „Analecta Biblica", 42, Roma, 1970 (dacă lucrările primului colocviu au apărut în această prestigioasă colecţie, cu volumul următor se va iniţia o colecţie specială, nu mai puţin prestigioasă: „Monographic Series of «Benedictina» — Biblical-Ecumenical Section", care a ajuns, deci, până acum, cu publicarea lucrărilor celui de-al XIII-lea colocviu paulin, la numărul 12); *Botez şi îndreptare în Rom 6 şi 8* (1974); *Legea Duhului în Rom 7 şi 8* (1976); *Problema lui Israel după Rom 9 - 11* (1977); *Dimensiuni ale vieţii creştine (Rom 12 - 13)* (1979); *Pavel într-o Biserică divizată (I Cor 1 - 4)* (1980); *Libertate şi iubire. Călăuza vieţii creştine (I Cor 8 - 10; Rom 14 - 15)* (1981); *Harismă şi agape (1 Cor 12 - 14)* (1983); *Învierea lui Hristos şi a creştinilor (1 Cor 15)* (1985); *Pavel, slujitor al Noului Legământ (2 Cor 2, 14 - 4,6)* (1987); *Slujirea* (diakonia) *Duhului (2 Cor 4,7 - 7,4)* (1989); *Apărarea şi întemeierea slujirii apostolice (2 Cor 10 - 13)* (1992); *Adevărul Evangheliei (Gal I, 1 - 4, 11)* (1993).

Tema celui de-al XIV-lea Colocviu ecumenic paulin din septembrie a. c. a fost: *Doctrină şi pareneză paulină: acord sau dezacord (Gal 4, 12 - 6,18)*. Preşedinte a fost prof. Albert Vanhoye, de la Institutul Biblic Pontifical din Roma.

În fiecare zi, lucrările au început cu prezentarea — timp de o oră şi jumătate — a unui referat de o înaltă ţinută ştiinţific-teologică. Urma apoi, până la prânz, discutarea acestui referat pe grupe lingvistice (franceză, engleză şi germană). După-amiaza se continuau lucrările în plen, prezentându-se rapoartele grupelor şi discutându-se asupra referatului. De la acest program s-a făcut excepţie numai în a treia zi a colocviului (miercuri), când, după-amiaza, a avut loc vizitarea Institutului Biblic Pontifical.

De luni până vineri au fost prezentate şi discutate următoarele cinci referate: *Ca o mamă din nou în durerile naşterii. Un studiu al textului din Gal 4, 12 - 20* (Prof. J. Lambrecht, Leuven); *Lege şi libertate. Alegoria despre Agar şi Sara în Gal 4,21 - 5,1* (Prof. G. Galitis, Atena); *Probleme ale moralei pauline în Gal 5,25 - 6,10* (Prof. W. Schrage, Bonn); *„Nici tăiere împrejur, nici netăiere împrejur, ci..." (Gal 5, 2-12; 6, 12-16; cf. I Cor 7, 17 - 20)* (Prof. J. D. G. Dunn, Durham); *Legea şi împlinirea ei după Gal 5, 13 - 26* (Prof. Ch. Perrot, Paris).

Încheierea colocviului a avut loc sâmbătă dimineaţa, când preşedintele şi-a prezentat concluziile, într-un discurs cu titlul (acelaşi

ca şi tema însăşi a colocviului): *Doctrina şi pareneza paulină: acord sau dezacord.* În cadrul şedinţei de încheiere, s-a hotărât, printre altele, ca viitorul colocviu ecumenic paulin să se desfăşoare peste doi ani (deci în 1997), preşedinte fiind ales profesorul ortodox grec G. Galitis. Acest colocviu va aborda Epistola către Filipeni.

Sâmbătă seara, Prof. A. Pitta (Roma) a ţinut — legată de lucrările colocviului şi în incinta însăşi a Mânăstirii Sf. Pavel — conferinţa publică: *Exortaţie morală şi kerygmă* (evanghelie) *paulină.*

Aflând că sunt pentru prima dată la Roma, abatele mânăstirii Sf. Pavel, Părintele Luca Collino, m-a invitat să mai rămân câteva zile după plecarea celorlalţi participanţi. Am dat curs acestei invitaţii şi astfel, vreme de câteva zile, am putut vizita multe din nenumăratele locuri şi monumente vrednice de a fi văzute. Amintesc, în special, pelerinajul la cele mai importante catacombe romane, atât de impresionante şi atât de grăitoare pentru viaţa creştină din capitala Imperiului în vremea persecuţiilor. A fost o adevărată încununare a unui periplu neotestamentar de o bogăţie şi frumuseţe pe care nici nu mi le-aş fi putut închipui.

Simpozionul biblic ecumenic
(Atena, 25 - 28 octombrie 1995)

Cunoscutul savant neotestamentar Prof. Dr. Savvas Agouridis (care în cursul acestui an a primit titlul de *doctor honoris causa* din partea Universităţii din Craiova) a avut ideea — şi mijloacele financiare necesare (prin fundaţia „Artos Zois", al cărui fondator şi preşedinte este) — de a organiza un simpozion biblic pe pământ ortodox.

După consultări cu un număr de specialişti ortodocşi şi romano-catolici din mai multe ţări, Prof. S. Agouridis a hotărât ca prima sesiune a acestui *Simpozion biblic ecumenic* — cum i-a rămas până la urmă denumirea, cu titlu încă provizoriu — să se desfăşoare la Atena, între 25 - 28 octombrie 1995.

Lucrările simpozionului s-au desfăşurat în sala „Socrate", aflată la etajul al 10-lea al hotelului „Titania" din centrul capitalei elene. Ferestrele şi terasa din faţa acestei săli oferă o splendidă privelişte asupra vestitei Acropole ateniene.

Au participat deocamdată numai teologi ortodocşi şi romano-catolici, într-un grup restrâns, după cum urmează: Prof. Savvas Agouridis (Atena), Î. P. S. Hrisostomos, Mitropolit de Peristerion, Prof. Ioannis Karavidopoulos (Tesalonic), Pr. Prof. Vasile Mihoc (Sibiu), Episcop Prof. Jeremias Anchimiuk (Wroclaw, Polonia), Pr. Prof. Jean-Noel Aletti (Roma), Pr. Prof. R. F. O'Toole (Roma), Pr. Prof. Paolo Garuti (Ierusalim), Pr. Prof. Justin Taylor (Ierusalim), Pr. Prof. Benedict T. Viviano (Fribourg), Pr. Prof. Rosario Scognamiglio (Bari), Dr. Dimitrios Passakos (Atena), Prof. Vasilios Ghioultsis (Tesalonic), Prof. Gh. Gratseas (Atena); Prof. Petros Vasiliadis (Tesalonic), Prof. Gh. Patronos (Atena); Prof. L. Filis (Atena), Pr. Prof. S. Mavrofidis (Atena) şi Prof. Const. S. Vlachos (Atena).

În cele trei zile cât au durat lucrările propriu-zise ale simpozionului (25 - 27 oct.) au fost prezentate şi discutate următoarele referate de specialitate: *Retorica elenistică în sprijinul înţelegerii Epistolelor pauline* (Prof. J.-N. Aletti); *Bibliografia neotestamentară ortotoxă din ultimii ani* (Prof. I. Karavidopoulos); *Sf. Luca, arhitect al unităţii creştine* (Prof. J. Taylor); *Euharistia în I Corinteni — studiu socio-istoric* (Dr. D. Passakos); *Iisus Cel istoric în afirmaţiile dublu atestate* (în Mc şi în Q, n.n.) (Prof. B. T. Viviano); *Procedură distructivă pentru lumea prezentă în Apocalipsa lui Ioan* (Prof. S. Agouridis). Aceste conferinţe vor fi publicate în revista „Deltion Biblikon Meleton" (Atena).

Participanţii au audiat şi două conferinţe, în alte locuri din Atena şi în afara programului propriu-zis al simpozionului, şi anume: *Tendinţe în teologia romano-catolică contemporană*, a Prof. R. Scognamiglio, în sala Parnassos, şi *Tendinţe contemporane în teologia ortodoxă greacă*, a Prof. V. Ghioultsis, în sala Dionisie Areopagitul.

Participarea la Sf. Liturghie ortodoxă în ziua de 26 octombrie (Sf. Dimitrie), în biserica Sf. Gheorghe Karitsis, şi la o messă catolică, în capela Sf. Iosif, precum şi rugăciunile comune la începutul fiecărei şedinţe au subliniat nu numai caracterul ecumenic al întâlnirii, ci şi angajarea bisericească a grupului de teologi neotestamentari reuniţi la Atena.

O şedinţă specială a fost destinată discutării de către participanţi — constituiţi astfel ca membri fondatori — a viitorului simpozionului. S-a hotărât ca următorul simpozion să se desfăşoare tot în Grecia, în anul viitor, iar în continuare să se ţină din doi în doi ani. S-au propus şi unele teme pentru întâlnirea de anul viitor; subsemnatul am fost desemnat să prezint la această întâlnire un referat cu tema: *Actualitatea exegezei biblice a Părinţilor bisericeşti.*

Sâmbătă, 28 octombrie, o croazieră pe Marea Egee, cu vizitarea insulelor Eghina (vestită prin ruinele templului zeiţei Afeia, dar mai ales, în ultimele decenii, prin moaştele şi prin incomparabila biserică a Sf. Nectarie al Eghinei, foarte venerat de credincioşii greci), Poros şi Hidra, a încununat cum nu se poate mai plăcut această importantă reuniune ştiinţifică.

Pr. prof. Vasile Mihoc

CONGRESUL XV AL ASOCIAŢIEI INTERNAŢIONALE „SOCIETAS LITURGICA" — DUBLIN — IRLANDA — AUGUST 1995

Între 14 şi 19 august 1995 a avut loc la *St. Patrick's College din Dublin — Irlanda* al XV-lea Congres internaţional al Asociaţiei „Societas Liturgica".

„Societas Liturgica" s-a constituit din iniţiativa pastorului reformat olandez *Wiebe Vos*, fondatorul revistei „Studia Liturgica" — pu-

blicaţie ecumenică internaţională „pentru studii liturgice şi reînnoire" (în anul 1962), care a convocat în 1965 la Comunitatea protestantă din Grandchamp — Neuchâtel, Elveţia, o conferinţă la care au participat 25 de liturgişti din Europa şi America de Nord. Această conferinţă, având ca preşedinte pe liturgistul Jean-Jacques von Allmen, iar ca temă: *Iniţierea creştină*, a propus constituirea asociaţiei „Societas Liturgica", „o asociaţie pentru promovarea dialogului ecumenic despre cult, dialog bazat pe cercetări temeinice, cu perspective de reînnoire şi unificare". Întrunirea fondatorilor a avut loc la *Driebergen* — Olanda, în 1967. De atunci, „Societas Liturgica" şi-a ţinut din doi în doi ani câte un congres, cu o temă liturgică stabilită la congresul precedent:

— În 1969 la *Glenstal Abbey* — Irlanda, cu tema: „Limba liturgică".

— În 1971 la *Strasbourg* — Franţa, cu tema: „Cultul contemporan".

— În 1973 la *Montserrat* — Spania, cu tema: „Rugăciunea comună contemporană".

— În 1975 la *Trier* — Germania, cu tema: „Rugăciunea euharistică creştină".

— În 1977 la *Canterbury* — Anglia, cu tema: „Iniţierea creştină".

— În 1979 la *Washington* — SUA, cu tema: „Hirotonia".

— În 1981 la *Paris* — Franţa, cu tema: „Timpul liturgic".

— În 1983 la *Viena* — Austria, cu tema: „Liturghie şi Spiritualitate".

— În 1985 la *Boston* — SUA, cu tema: „Documentul de la Lima".

— În 1987 la *Brixen*, Italia, cu tema: „Pocăinţă şi Reconciliere".

— În 1989 la *York* — Anglia, cu tema: „Adaptarea Liturghiei la contextul cultural".

— În 1991 la *Toronto* — Canada, cu tema: „Biblie şi Liturghie".

— În 1993 la *Fribourg* — Elveţia, cu tema: „Spaţiul liturgic".

„Societas Liturgica" deţine astăzi un număr de 431 de membri, profesori de Liturgică, cercetători în domeniu, sau membri în diverse comisii liturgice, din diferite Biserici creştine, din toată lumea. Din România sunt membri în această asociaţie liturgică prof. univ. dr. Paul Filipi de la Institutul Teologic Protestant din Sibiu şi Pr. prof. dr. Liviu Streza de la Facultatea de Teologie „Andrei Şaguna" a Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu. Secretariatul acestei asociaţii îşi are sediul la Toronto în Canada.

La Dublin, la Congresul XV, au participat 271 de persoane, membri ai „Societas Liturgica" şi invitaţi. Din România au luat parte Pr. prof. dr. Liviu Streza, ca membru, şi Prof. Bertholt Köber de la Institutul Teologic Protestant din Sibiu, ca invitat.

Lucrările Congresului au fost conduse de preşedintele în funcţie al „Societas Liturgica" pentru perioada 1993—1995, *Dr. Paul Bradshaw*, doctor în Liturgică al Universităţii din Londra (1971) şi „Doctor in Divinity" al Universităţii din Oxford (1994), autor a numeroase lucrări şi studii de liturgică, actualmente profesor de Liturgică şi di-

rector de studii la Departamentul de Teologie, la Universitatea Notre Dame, Indiana, USA.

Congresul a fost deschis luni, 14 august ora 20, printr-o rugăciune ecumenică, urmată de o recepţie. În cadrul Congresului s-au prezentat conferinţe în plen şi studii şi comunicări scurte care puteau fi alese după preferinţă. Tema dezbătută la acest Congres a fost „Forma Liturghiei viitorului", urmărindu-se răspunsul la două întrebări fundamentale: Care sunt elementele de structură ale liturghiei creştine? Care sunt principalii factori teologici şi antropologici care determină natura ritualului cultului creştin?

Ca noutate la acest Congres, temele prezentate în plen au fost urmărite din diferite perspective. Astfel, d-na *Irmgard Pahl*, doctor în Teologie, profesoară de Liturgică la Paderborn şi Bochum în Germania, a prezentat tema: *„Misterul pascal — rolul său central în liturghia creştină"*, încercând o expunere a legăturii existente între misterul pascal şi celebrarea euharistică. Tema — *Isus Hristos cel înviat, Cel Care îi adună pe toţi şi li se dăruieşte tuturor* — este analizată pe larg pe baza studiilor lui Odo Casel, Dom Gregory Dix ş. a.

La această temă a dat un răspuns *Willy Rordorf*, profesor de Patristică şi de Istorie a Bisericii vechi la Universitatea din Neuchâtel — Elveţia, completând cele afirmate de d-na Phal şi accentuând rolul predicii în celebrarea liturgică, de la origini până în prezent.

Profesorul catolic *Dr. François Kabasele-Lumbala* din Zair a prezentat tema: *„Amprentele umanului asupra cultului creştin"*, la care a dat răspuns *Janet Walton*, de la „Union Theological Seminary" din New York.

Profesorul dr. *Gordon Lathrop* de la Lutheran Theological Seminary din Philadelfia a prezentat tema: *„Koinonia şi forma Liturghiei"*, pornind de la constatarea unei „unităţi liturgice" în ciuda unei vaste diversităţi a ritualului. Soluţia preconizată de autor pentru ziua de azi la această problemă: *unitate şi diversitate* este „Koinonia" — „actele esenţiale euharistice" sunt aceleaşi la toate Bisericile care se bucură de acelaşi Hristos, dar în cadrul unei tradiţii locale. A dat răspuns la această temă *Albert Gerhards*, profesor de Liturgică la Facultatea de Teologie Catolică a Universităţii din Bonn, Germania, după care „Koinonia liturgică" este un drum comunitar ce rămâne de parcurs şi ea invită la conversiune (pocăinţă).

Una dintre problemele deosebite cu care se confruntă astăzi Biserica apuseană, din cauza unei acute crize de vocaţie, a fost tratată în plen şi reluată în studiile şi intervenţiile scurte sub tema: *„Adunările duminicale în absenţa preotului"*. În parohiile unde lipsesc preoţii, credincioşii se adună singuri şi fac prima parte a liturghiei, liturghia cuvântului: lecturi biblice, predică, şi apoi împart între ei euharistia care se află în *tabernacul* — suplinind astfel prezenţa preotului. Biserica romană a acceptat această situaţie, fiind preocupată acum de instruirea acelor persoane care conduc aceste adunări duminicale. Nu au fost însă amintite cauzele care au dus la această situaţie şi care fac posibilă o asemenea „laicizare" a Liturghiei, cum sunt celibatul

obligatoriu pentru sacerdoţi şi despărţirea spovedaniei de liturghie. Din fericire, în Biserica noastră există un „exces de vocaţie", exprimat prin numărul foarte mare de studenţi care studiază Teologia. Cu ce se va confrunta în viitorul apropiat Biserica noastră nu este greu de prevăzut. Va exista o mare concurenţă pentru ocuparea fiecărui post de preot care va deveni vacant, şi evident, când va deveni vacant.

Studiile şi scurtele intervenţii, care au fost mai numeroase, au tratat probleme de amănunt, specifice diferitelor Biserici locale sau confesiuni creştine. Amintim câteva dintre acestea:

— *Daniel Neeser*, pastor protestant care a studiat la Institutul Teologic din Bucureşti, a prezentat elementele ritualului baptismal din Biserica protestantă din Geneva, insistând asupra mărturisirii de credinţă (nefiind obligatorie credinţa în Sf. Treime) şi a angajamentului la Botez.

— *Prof. Guy Lapoine* (Canada) a vorbit despre incidenţa urbanităţii asupra Liturghiei, prezentând un model de Liturghie experimentat într-o comunitate monastică, catolică, din Montreal. A fost evidenţiată lucrarea pastorală deosebită realizată de această comunitate în mijlocul parohiilor din oraş. Deşi fără teritoriu arondat, biserica mănăstirii a format în jurul ei o comunitate foarte diversă, compusă din „credincioşi angajaţi şi credincioşi care cer păstrarea anonimatului".

— Simbioza dintre tradiţia ancestrală şi cea creştină în Africa a fost prezentată de François Kabasele-Lumbala.

— Pentru „reîncreştinarea" necredincioşilor şi indiferenţilor, Biserica catolică din Franţa a apelat la o formă nouă de *catehumenat*, această preocupare adăugându-se la cea de *continua revizuire şi îmbogăţire a cultului*. Bisericile apusene, protestante, anglicane, cât şi cea catolică, prin revizuirea repetată a cultului lor au înlăturat formele tipizate ale Liturghiei şi ale altor rânduieli liturgice, pierzând astfel „tezaurul trecutului" care constituia experienţa bi-milenară a Bisericii. Recuperarea acestor elemente pierdute este atribuită astăzi unor *Comitete liturgice* care creează noi formule „adecvate vremilor noi". Traducerile rânduielilor ortodoxe din ediţia Chevetogne, Belgia, sunt folosite ca surse de inspiraţii.

— Pentru acest Congres, *Pr. prof. dr. Liviu Streza* a prezentat comunicarea *„Tradiţie şi înnoire în Liturghia ortodoxă"*, în care se evidenţiază legătura dintre „tradiţia statică" şi „tradiţia dinamică", în cadrul cultului ortodox. Cultul ortodox este în acelaşi timp *neschimbabil*, în privinţa formelor liturgice care reprezintă revelaţia divină nescrisă, numită *Sfânta Tradiţie, şi succeptibil de înnoire şi îmbogăţire*, prin crearea de noi rânduieli, spre exemplu cele cauzate de noile canonizări. Comunicarea va fi publicată în revista „Studia Liturgica".

— Programul Congresului a fost îmbogăţit de serviciul religios zilnic de dimineaţa şi seara, şi mai ales de Liturghia solemnă din Catedrala Dublinului, în cadrul căreia *dr. David Power*, profesor de Teologie Sistematică şi Liturgică la „Catholic University of America", Washington a ţinut omilii asupra spiritualităţii şi liturghiei celtice.

O zi întreagă a fost dedicată unei frumoase și instructive excursii la *C'onmacnoise*, unde sunt păstrate importante mărturii ale creștinismului și spiritualității celtice din sec. VIII—XIII.

Solemnitatea Congresului a fost completată cu o recepție dată de Ministerul de Justiție al Irlandei, în fostul palat regal din Dublin.

Pe tot parcursul lucrărilor Congresului a fost deschis un stand cu cărți de teologie realizat de librăriile din Dublin, cu colaborarea membrilor Asociației „Societas Liturgica".

La încheierea Congresului, după conferința președintelui și darea de seamă pentru perioada 1993—1995, s-a trecut la alegerea noului președinte pe perioada 1995—1997. A fost aleasă d-na *Irmgard Pahl* din Germania. Următorul Congres va avea loc în localitatea *Turcu*, în Finlanda, între 11—16 iulie 1997.

Pentru membrii Asociației „Societas Liturgica" și pentru invitați, Congresul de la Dublin a constituit un bun prilej de cunoaștere și schimburi reciproce între diferiți specialiști în domeniul liturgic, o adevărată îmbogățire profesională și spirituală.

Pr. prof. dr. Liviu Streza

PREDICĂ LA SFÂNTUL PROOROC ILIE

„Cu râvnă am râvnit pentru Domnul Dumnezeu Savaot“
(III Regi 19,10)

Între proorocii Vechiului Testament, care au apărat dreapta credinţă se numără şi Sf. Ilie. Biserica îi aduce cinstire prin fixarea unei zile de sărbătoare, aşa cum a statornicit şi pentru sfinţii care s-au nevoit în Legea Noului Testament.

Sf. Ilie era originar din Tesba Galaadului şi a trăit în timpul domniei regelui Ahab, care mai mult decât toţi regii lui Israel, ce au fost înaintea lui, a săvârşit fărădelegi prin care a mâniat pe Domnul Dumnezeul lui Izrael şi şi-a pierdut sufletul său“ (III Regi 16,33). Moştenise de la părinţii săi o fire răutăcioasă, înclinată spre idolatrie şi alte răutăţi. Domnia lui a ţinut 22 de ani şi ne dăm seama cât a trebuit să îndure proorocul lui Dumnezeu. Duşmănia împotriva lui Ilie era întreţinută cu toată puterea, mai ales de soţia lui Ahab, Izabela, fiica regelui Sidonului. În Sidon exista cultul zeului Baal, iar Ahab şi Izabela i-au ridicat în Samaria un templu mare cu jertfelnic, unde poporul era îndemnat şi chiar silit să aducă jertfe, aşa cum obişnuia să aducă numai lui Dumnezeu. Acţiunea de idolatrizare a poporului iudeu începuse să ia proporţii îngrijorătoare. Era clar că Ahab se făcuse exponentul lumii politeiste, care prin forţă şi înşelăciune căuta să schimbe credinţa monoteistă a iudeilor.

Din această cauză, Sf. Ilie, înzestrat cu o mare tărie sufletească, a hotărât să înceapă lupta împotriva regelui, în aceşti ani de grea încercare pentru credincioşii Legii vechi. El a vestit pe rege că a înălţat rugăciuni, ca Dumnezeu să dea un semn spre pedepsirea celor care au părăsit dreapta credinţă, iar acest semn va fi o secetă cumplită, când „nu va fi nici rouă, nici ploaie“, decât atunci când proorocul se va ruga în acest scop.

Spre a-l feri de mânia lui Ahab, Dumnezeu a poruncit Sf. Ilie să se retragă în apropierea pârâului Cherit, unde îi aduceau nişte corbi mâncare. Când din cauza secetei a secat pârâul, „atunci a fost cuvântul Domnului către Ilie, zicând: scoală-te şi mergi la Sarepta Sidonului şi şezi acolo, căci am poruncit unei femei văduve să te hrănească!“ (III Regi 17, 8—9). În chip minunat, făina şi uleiul văduvei nu se împuţinau. Când fiul văduvei s-a îmbolnăvit şi a murit, Sf. Ilie s-a rugat şi Dumnezeu, ascultându-i ruga, l-a înviat pe cel mort.

După trei ani şi şase luni de secetă (Luca 4, 25; Iacov 5, 17), Dumnezeu a poruncit Sf. Ilie să se arate regelui Ahab şi să-i propună să

renunțe la zeul Baal, iar dacă regele va refuza să se facă două jertfelnice și pe unul din ele să fie adusă jertfa zeului Baal de către slujitorii lui, iar pe celălalt jertfelnic, Ilie să aducă o jertfă Dumnezeului Celui adevărat. Care din aceste jertfe va fi aprinsă cu foc din cer aceea e bine primită înaintea lui Dumnezeu. Plin de curaj, Sf. Ilie se înfățișează înaintea regelui care îl învinuiește că a pricinuit nenorocirea poporului. Dar proorocul răspunde: „Nu eu sunt cel care aduce nenorocire peste Israel; ci tu și casa tatălui tău, pentru că ați părăsit poruncile Domnului și mergeți după Baal" (III Regi 18).

Silit de urmările grele ale secetei, regele Ahab s-a învoit la propunerea lui Ilie. Slujitorii lui Baal au construit jertfelnicul, au pus pe el vițelul de jertfă și au strigat o jumătate de zi după ajutorul zeului ca acesta să aprindă jertfa. Dar minunea nu s-a produs.

Sf. Ilie a pregătit și el un jertfelnic peste care a așezat vițelul de jertfă și, ca să nu existe vreo bănuială că jertfa ar fi fost aprinsă pe furiș de cineva, el a poruncit să se toarne peste jertfă de trei ori câte patru vedre de apă. Lemnele și vițelul de jertfă s-au udat atât de tare, încât s-a scurs apa și în șanțul săpat în jurul jertfelnicului. Atunci Sf. Ilie „a strigat la Cer și a zis: Auzi-mă, Doamne, auzi-mă acum cu foc ca să cunoască astăzi poporul acesta că Tu singur ești Dumnezeu în Israel și că eu sunt slujitorul Tău" (III Regi 18, 36).

Ruga proorocului a fost ascultată „și s-a pogorât foc de la Domnul și a mistuit arderea de tot și lemnele, și pietrele și țărâna și a mistuit el toată apa care era în șanț. Și tot poporul, când a văzut aceasta a strigat: Mare este Dumnezeul lui Ilie.

Închinătorii lui Baal, în frunte cu regele Ahab, s-au retras, căci începuse o ploaie torențială. Dumnezeu a oprit pedeapsa secetei pentru credința și rugăciunile Sfântului Ilie. Unii dintre credincioși s-au aprins de mânie și au omorât mai mulți slujitori ai lui Baal. Aflând de această răzbunare, Ahab a început din nou prigoana împotriva Sf. Ilie. N-a reușit să-l aresteze, fiindcă Dumnezeu l-a luat la cer într-un chip minunat (a se vedea IV Regi 2, 11 și urm.).

Faptele nelegiuite ale lui Ahab au fost pedepsite aspru de Dumnezeu. Ahab a murit în război „și câinii i-au lins sângele" (III Regi 22, 38). Izabela a murit și ea în disprețul multora, aruncată din casă pe un zid „și sângele ei a țâșnit pe zid și pe caii care au călcat-o în picioare, încât n-au mai găsit nimic din ea decât numai țeasta, picioarele și palmele mâinilor" (IV Regi 9, 33—35).

Sfântul Ilie a rămas încă în amintirea poporului ca un om sfânt, răsplătit de Dumnezeu cu ridicarea la cer. De asemenea, Sf. Ilie s-a învrednicit de prețuirea lui Dumnezeu, fiind trimis împreună cu proorocul Moise ca să stea lângă Mântuitorul Iisus Hristos la schimbarea Sa la Față pe muntele Taborului.

De aceea, în troparul prăznuirii sale, Sf. Ilie e numit „Măritul înger în trup, temei proorocilor, al doilea Mergător înainte al venirii lui Hristos".

Pentru ale lui sfinte rugăciuni, Doamne, miluiește-ne pe noi.

Pr. Mihail Colotelo

DESPRE PRIETENIE

DUMINICA A VI-A DUPĂ RUSALII

Ni se istorisește în sf. evanghelie de la sf. ev. Matei cap. IX, 1—5 despre vindecarea unui paralitic adus la Mântuitorul de către patru semeni binevoitori. Nu ni se spune ce legătură aveau acești binefăcători cu slăbănogul trântit în patul suferinței, dar orice legătură ar fi avut, ea se determină printr-un cuvânt: dragoste, bazată pe prietenie. Erau probabil prieteni buni, cu sentimente frățești față de cel în suferință, și de aceea s-au înduioșat de el, și trec prin toate obstacolele pentru a-l aduce în fața lui Iisus. În adevăr de sentimente alese și gânduri curate, pline de iubire au dat dovadă cei ce purtau pe umerii lor povara acestui slăbănog ajuns într-o stare atât de jalnică. Orice legătură ar fi avut între ei, fapta lor este vrednică de toată admirația. Fără îndoială această legătură este legătura unei prietenii adevărate închegată trainic și puternic între ei. Despre această legătură care se așterne între oameni și care e de o importanță deosebită aș vrea să vorbesc în această duminică. Dar ce este prietenia? Ea este o legătură strânsă între două sau mai multe persoane, indiferent de gen sau de orice altă condiție, legătură bazată pe iubire, pe încredere și devotament reciproc.

Încă din vechime prietenia era considerată ca una dintre cele mai frumoase și prețuite legături ce unește pe oameni. „Poeții, filosofii și gânditorii tuturor timpurilor au închinat prieteniei pagini de vibrant elogiu, relevându-i esența etică și spirituală, farmecul și formele de — manifestare și condițiile realizării ei superioare în viața omului." Vestitul orator Cicero are un întreg tratat despre prietenie intitulat „De amicitia". El definește prietenia ca fiind „un acord plin de bunăvoință și dragoste asupra tuturor lucrurilor divine și umane între oameni". Tot el socoate că cel mai ales și folositor lucru pentru om este prietenia.

Pitagora a fost primul dintre cugetătorii antici care încadrează prietenia într-o doctrină filosofică și morală. El consideră prietenia ca un alter-ego, întrucât într-o prietenie adevărată se ajunge până la o unitate de gândire și acțiune. Aceleași considerente le are și Aristotel, care afirmă că prietenia este un singur suflet în două trupuri.

Istoria ne păstrează minunate exemple de prietenie între diferite persoane. Astfel avem prietenia dintre Ahile și Patroclu, Oreste și Pilade, Pelopide și Epaminonda, Leliu și Scipio, Castor și Polux, Cicero și Atticus.

Cu o nuanță mai accentuată vorbește Sf. Scriptură, atât a V. cât și a N. Testament despre prietenie.

Prietenia este o necesitate a însăși existenței noastre, ca ființe sociabile.

Aşa precum are omul lipsă de mâncare şi băutură, tot aşa are lipsă de o altă persoană cu care să comunice şi să-şi împărtăşească gândurile şi sentimentele sale. Copilul îşi caută tovărăşia altor copii, tânărul la fel, şi nu există om care să nu aibe lipsă de tovărăşia altui semen al său. De aceasta ne dăm seama fiecare dintre noi din propria noastră vieţuire. Singurătatea este improprie firii noastre omeneşti. „Şi când omul dă peste un prieten bun, dă peste o aleasă comoară, zice Sf. Scriptură a V.T. Nimic nu preţuieşte mai mult ca un prieten credincios, nici un cântar nu poate să-l cântărească. Un prieten credincios este acoperământ tare şi cel ce l-a găsit, a găsit o comoară" (Iisus Sirach VI, 13—15).

Dar care sunt calităţile unei adevărate prietenii?:

1. — Prietenia se bazează în primul rând pe iubire. Iubirea este focul sacru prin care se încălzesc sufletele întreolaltă. Fără iubire este cu neputinţă o prietenie adevărată. Ca să legi prietenie cu cineva, trebuie mai întâi să simţi o afecţiune faţă de el.

2. — Sinceritatea. Faţă de prietenul tău bun trebuie să fii totdeauna cu inima deschisă, să nu ai ascunzişuri faţă de el, să poţi să-i destăinuieşti toată gama de frământări şi gânduri ce te stăpânesc. La fel să-şi manifeste şi el aceeaşi sinceritate. Este cea mai de seamă cerinţă a prieteniei. În prietenie este necesar să se stabilească între prieteni o deplină armonie şi o identitate de idei, atitudini şi sentimente, o reală stimă reciprocă, un acelaşi mod de a gândi şi a acţiona. Fericit este acel om care dă peste un prieten căruia poate să-i destăinuiască tot ce are pe inima sa şi bune şi rele, fără teama că prietenul ar face vreodată caz de cele ce i s-au încredinţat.

3. — Dezinteresul. Pe un prieten bun îl iubim fără nici un calcul ascuns, fără ideea preconcepută că am pretinde recunoştinţă pentru serviciul făcut. Deşi prietenii se unesc unul cu altul cu un anumit scop, totuşi ei nu trebuie să urmărească profit material unul din partea celuilalt. Prietenia bazată pe profituri nu durează.

4. — Statornicia. Prietenul adevărat este statornic şi neschimbător. Statornicia în prietenie este o cerinţă importantă care trebuie să o însoţească. E îndeobşte cunoscut că, atâta vreme cât eşti fericit, cu reale posibilităţi materiale sau de alt ordin, prieteni mulţi ţi se arată. Încă poetul Ovidiu exprimă în mod lapidar felul în care unii consideră prietenia numai din interes, spunând: „Cât timp vei fi fericit, numeri mulţi prieteni, iar dacă cerul se acoperă de nori, vei rămâne singur". Ovidiu a cunoscut lucrul acesta prin propria sa soartă. Pilda fiului risipitor despre care aminteşte sf. ev. Luca este un minunat exemplu despre o atare prietenie. Atâta vreme cât acest fiu nesăbuit îşi ia partea de moştenire şi are belşug, are şi mulţi prieteni, care-l înconjoară cu laude şi linguşiri pentru a profita de el. În momentul în care soarta îi devine vitregă, după ce cheltuise tot ce avea, vechii prieteni îi întorc spatele, nici nu vreau să-l ia în seamă, ajungând în cea mai neagră mizerie păscând porcii, ca să-şi câştige traiul zilnic. Aceasta este o falsă prietenie. Adevăratul prieten nu uită de prietenul său, indiferent cât de vitregă ar fi soarta pentru el. Cu atât va

fi mai frumoasă prietenia, cu cât cel situat pe o treaptă superioară va şti să rămână egal cu vechiul prieten, la fel de sincer ca şi înainte. Proverbul spune: „Prietenul bun la necaz se cunoaşte". Şi atunci îţi poţi da seama cât de sinceră şi trainică este prietenia, când soarta îţi e nefavorabilă.

Ce prietenie statornică şi adevărată aveau cei patru semeni faţă de prietenul lor paralizat? Nu şi-au uitat de el în marea sa nenorocire. Aleargă la el, îl cercetează; ba mai mult, trec la o faptă cu adevărat lăudabilă; pun patul, pe care zăcea neputinciosul lor prieten, în spinarea lor şi se îndreaptă pe drum spre a-l duce la Acela, în care îşi puneau nădejdea şi ei şi slăbănogul, la Iisus. Şi, pentru că nu pot pătrunde pe uşă în casa în care se află Mântuitorul, iată, nu desnădăjduiesc, nu se dau în lături de la nimic ce le-ar putea ajuta, urcă pe acoperişul casei şi printr-o spărtură depun patul cu suferindul la picioarele Domnului.

Aceşti prieteni atât de buni şi credincioşi poartă grijă nu numai de trupul celui bolnav, ci şi de sufletul şi al lui şi al lor, pentru că se unesc în aceeaşi credinţă cu el, în credinţa în puterea de tămăduire a lui Iisus.

Ce bine ar fi, dacă ne-am uni şi noi în aceeaşi credinţă şi facere de bine pentru cei în suferinţă, cum au făcut cei patru cu semenul lor, slăbănogit. „Căci dacă sunt adunaţi doi sau trei în numele Domnului, şi El este de faţă".

5. — Ultima cerinţă a unei adevărate prietenii este fidelitatea sau credincioşia. Să rămâi credincios prietenului tău până la moarte, ba şi dincolo. În adevărata şi curata prietenie, sufletele unite nu se trădează niciodată. Chiar dacă au intervenit între prieteni unele neînţelegeri şi s-au despărţit, prietenul adevărat şi credincios nu-şi trădează pe fostul său prieten. Secretele destăinuite unul altuia rămân îngropate în străfundul inimii şi nimeni şi nimic nu le poate scoate de acolo.

Partea negativă a prieteniei este trădarea, atitudine urâtă şi condamnabilă. Ea aduce multe rele şi cauzează mari suferinţe sufleteşti. Şi câţi nu sunt, au fost şi vor mai fi aceia care au simţit în propria lor viaţă amarul şi focul arzător al trădării. Însuşi Fiul lui Dumnezeu nu a fost cruţat de o atare atitudine.

Mântuitorul şi-a ales pe sfinţii Săi ucenici şi apostoli dintre oamenii cei simpli, pescari din părţile Galileii şi i-a numit prieteni ai Săi. Le-a încredinţat secretul învăţăturii Sale divine. I-a făcut martorii puterii Sale dumnezeieşti, făcându-i să asiste la nenumăratele şi variatele Sale minuni. Şi cu toate acestea unul dintre ei L-a trădat. Dar chiar şi atunci, când Iuda s-a apropiat cu ceata de ostaşi pentru prinderea Lui, şi ca semn al trădării: sărutul, Iisus, deşi ştia gândul ascuns al trădătorului, îi zice: „prietene, pentru ce ai venit, împlineşte . . ." (Mat. 26. 50). Şi trădătorul, fără nici o jenă, îi da sărutul trădării. Însă câtă dumnezeiască măreţie din partea Domnului!

Care este preţul acestei cumplite trădări? O ştim cu toţii: funia în jurul gâtului. Trădătorul şi-a primit pedeapsa actului său odios,

căci mușcat de conștiință de ceea ce a făcut ia drumul spre pârâul Cedrilor, unde un nevinovat smochin îi primește funia în care Iuda își înconjoară abjectul său gât.

Cu toate acestea istoria este plină de frumoase exemple de adevărată prjetenie. Am amintit câteva din cele mai clasice și mai cunoscute din istoria popoarelor. Vom aminti altele din Cartea de căpătâi a noastră, a creștinilor, din Sf. Scriptură și din propria noastră istorie națională.

Sf. Scriptură a V.T. amintește de sincera prietenie dintre Moise și Aron apoi de acea legătură exemplară dintre soacră și noră, Noemi și Rut. Aceste suflete erau așa de strâns unite, încât nora grăiește: „Orice-mi va face Domnul, numai moartea mă va despărți de tine . . ." (Rut 1, 17).

Dar una dintre cele mai adânci și mai frumoase prietenii despre care ne vorbește Sf. Scriptură a V.T. este, fără îndoială, duioasa prietenie dintre David și Ionatan, fiul lui Saul. (1 Regi cap. 18). Atât de adâncă este această prietenie, încât Ionatan se expune la grave pericole pentru a salva viața prietenului său David. David a fost recunoscător față de această prietenie a lui Ionatan. În termeni de elevație sufletească descrie Sf. Scriptură prietenia dintre aceste două suflete. După o convorbire în care-și arată dragostea unul către altul, Ionatan îl încredințează pe prietenul său de cea mai adâncă iubire, care merge până la identificarea unuia pentru altul: „Orice va dori sufletul tău voi face pentru tine" (Id. 20, 4). Iar, după un timp mai îndelungat în care David a trecut prin grele încercări, ni se spune: „întâlnindu-se s-au sărutat unul cu altul și au plâns amândoi, iar David a plâns mai tare" (Id. 20, 41).

Această puternică legătură de adevărată prietenie nu s-a stins nici după moartea unuia dintre ei. Aflând David de uciderea prietenului său, el îi deplânge pierderea, rostind: „Frate Ionatane, întristat sunt pentru tine, căci tu mi-ai fost foarte scump și iubirea ta a fost pentru mine mai presus de iubirea femeiască" (2 Regi 1, 20).

Sf. Scriptură a N.T., prin însuși glasul Mântuitorului Iisus Hristos consideră prietenia ca cea mai scumpă și mai aleasă legătură între oameni. El însuși se socoate prietenul nostru al tuturor. Își alege ucenicii din oamenii simpli și-i numește pe ei, zicând: „Voi sunteți prietenii Mei, dacă faceți ceea ce vă poruncesc" (In. 15, 14). Suprema dragoste pe care se bazează prietenia este aceea în care prietenul este în stare să-și dea viața pentru prietenul său. „Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul său să-l pună pentru prietenii săi" (In. v. 13). Și Mântuitorul a consfințit cele spuse prin propria Sa jertfă pentru „prietenii Săi", care nu sunt alții decât întregul neam omenesc. O prietenie duioasă o arată față de sf. evanghelist Ioan, care-și reazimă capul său pe pieptul Domnului la Cina cea de Taină, în semn de recunoștință și dragoste ce i-o păstrează. De asemenea Mântuitorul, în cea mai tragică clipă de pe crucea golgotică, îl numește pe Ioan fiul Său și-i dă în grijă pe mama Sa. Și Ioan se achită de a-

cească sarcină, având-o în permanenţă pe Maica Domnului în grija sa, până la mutarea ei din această viaţă.

O aleasă prietenie o arată Mântuitorul şi lui Lazăr din Betania, în casa căruia zăbovea în trecerea spre Ierusalim. Fiind dincolo de Iordan, unde se retrăsese cu ucenicii Săi, primeşte vestea încetării din viaţă a acestui prieten mult iubit al Său. Imediat se întoarce în Betania şi se îndreaptă spre cimitirul unde era înmormântat Lazăr încă înainte cu patru zile. În preajma mormântului, ridicând ochii spre ceruri, cu lacrimile ce-i curgeau pe obraz, grăieşte: „Părinte, Îţi mulţumesc că M-ai ascultat" (In. 11, 41) şi întorcându-se spre mormântul descoperit rosteşte: „Lazăre, vino afară!" (Id. 43) şi în uimirea tuturor celor de faţă, cel ce zăcuse în măruntaiele pământului patru zile, apare viu. E dovada supremei prietenii arătată lui Lazăr, pe care-l scoate de acolo, în acelaş timp e arătare pentru noi toţi, cărora ne va rosti la vremea sa: „Ieşiţi binecuvântaţii Părintelui Meu şi moşteniţi împărăţia, care vă e pregătită pentru că aţi urmat drumul vieţii Mele".

Dar Mântuitorul a arătat prietenia şi femeilor, dintre care multe L-au ajutat în propovăduirea învăţăturii Sale şi cărora li se arătă viu în dimineaţa când îngândurate urcau drumul Golgotei spre a-l unge trupul cu mirodenii şi pe care le face misionare a învăţăturii Sale.

Şi iată ce roade zămisleşte şi iubirea celor patru prieteni, care duc trupul slăbănogului la picioarele lui Iisus: izbăvirea cea trupească şi uşurarea sufletului de povara păcatelor. „Îndrăzneşte, fiule! Iertate sunt păcatele tale! ... Scoală-te, fă-ţi patul tău şi mergi la casa ta" (Mat. 9, 2, 6).

Ce binefăcătoare este o prietenie adevărată! Ea rodeşte fapte bune, aduce bucurie şi mângâiere sufletului omenesc, sporeşte dragostea de viaţă. E pavăză şi ocrotire în timp de restrişte. Dar cât rău poate aduce opusul acestei frumoase virtuţi, care este trădare, destrămarea acestei legături, mai ales atunci când ea a fost făcută cu scopuri ascunse, de a profita în urma acestei legături sfinte. Şi câte suflete n-au cunoscut această ingrată şi odioasă atitudine. Ai legat prietenia numai ca să profiţi şi în momentul în care cel ce a fost sincer cu tine a fost lovit de soartă, nu numai că-ţi întorci privirea, dar eşti în stare să-l împungi cu suliţa în coastă. Şi câte astfel de cazuri, dureroase, nu sunt! De aceea poporul nostru le cuprinde într-o sintagmă, zicând: „Pe cine nu-l laşi să moară, nu te lasă să trăieşti".

Şi n-aş putea încheia aceste rânduri fără a aminti de o prietenie de o rară frumuseţe statornicită între sfinţii Vasile cel Mare şi Grigorie cel Mare. Petrecând viaţa lor tinerească împreună, ajunsese la o atare intimitate şi unitate de gândire, încât aminteşte sf. Grigorie că „eram două trupuri într-o singură inimă", aşa fiind încât ce gândea unul, în acelaş moment gândea şi celălalt.

O asemenea prietenie putem remarca între Eminescu şi Creangă, între Bălcescu şi Alecsandri şi încă între mulţi alţi oameni mari din istoria şi literatura noastră naţională.

Un efect benefic are prietenia în cercul familial, între părinţi şi copii, în care părintele nu este stăpânul autocrat, ci tatăl şi mama cu

înțelege pentru copiii lor, cu sfaturi blânde și fapte exemplare. Intimă și solidă trebuie să se arate prietenia între cei ce-și urzesc viața împreună în fața sfântului altar. Prin sentimentele ce se stabilesc întreolaltă de intimitate și prin ițele ce țes pânza vieții, ei trebuie să fie prietenii cei mai buni și cei mai apropiați, cu sinceritate și nedesmințită iubire, întru împlinirea idealului lor de viață.

Și dacă aceste principii de adevărată prietenie ar fi viabile în cercul familial, în societățile umane, între națiunile pământului, ar fi așezată împărăția lui Dumnezeu pe pământ.

Pentru aceasta însă este necesar să luăm o călăuză. Și cea mai bună și adevărată călăuză nu este altul decât Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu coborât din ceruri pe pământ. Când El ne călăuzește, mergem pe calea care ne duce la adevărata viață și fericire veșnică.

Să urmăm acest drum.

Pr. Ioan Chioar

PREDICĂ LA „SCHIMBAREA LA FAȚĂ"

„Doamne, bine este nouă să fim aici".
Mc. 9, 5.

Printre marile sărbători împărătești Biserica noastră prăznuiește astăzi, ziua Schimbării la Față a Domnului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

Acest mare praznic ne face să ne ducem cu gândul la Țara Sfântă, de care ne leagă locuri sfinte și minunate unde s-au petrecut mari și deosebite evenimente ce au intrat în istoria mântuirii noastre.

Sfânta Scriptură amintește de mai multe înălțimi pe care s-au împlinit descoperiri dumnezeiești. În Vechiul Testament este amintit muntele Sinai unde i s-au dat lui Moise cele 10 porunci sau Decalogul.

Muntele Carmel este acela pe care s-a aprins jertfa primită de Dumnezeu, în urma rugăciunilor lui Ilie Tesviteanul. În Noul Testament întâlnim Muntele Fericirilor, de pe care a rostit Mântuitorul predica de pe munte.

Golgota este muntele pe care s-a împlinit jertfa Domnului Iisus Hristos iar Taborul avea să devină altarul Schimbării Sale la Față.

De Tabor ne leagă transfigurarea minunată a Mântuitorului, ne leagă dovada dumnezeirii lui Iisus Hristos.

De aceea, în acea minunată zi de vară, Iisus „luând pe trei dintre ucenicii Săi cei mai apropiați, pe Petru, pe Iacob și pe Ioan i-a dus în muntele înalt, pe ei singuri, și s-a schimbat la față, înaintea lor" (Mc. 9, 1—2).

*

Ați auzit că s-a spus „și a strălucit fața Lui ca soarele, hainele lui s-au făcut ca lumina" (Mt. 17, 2). La soare dimineața, sau la amia-

ză dacă te uiţi puţin mai mult ţi se pare că te-a orbit, în loc să te luminezi, te întuneci la vedere.

Mântuitorul lumii a strălucit pe Muntele Tabor asemenea soarelui dar să nu gândiţi că s-a arătat întreg adâncul slavei Sale. Nu. Aceasta o arată Sf. Biserică când zice: „Arătându-li-se lor slava Sa pe cât li se putea", (din troparul praznicului).

Apostolii când au văzut această minune au căzut la pământ ca nişte morţi şi deodată au apărut lângă Mântuitorul în lumina aceea deosebit de strălucitoare, doi din sfinţii lui Dumnezeu: Moise şi Ilie care vorbeau cu Domnul nostru Iisus Hristos despre sfârşitul Lui pe care avea să-l aibă în Ierusalim" (Lc. 9, 31).

Dar pentru ce au apărut Moise şi Ilie? Iată pentru ce. Numai cu şase zile înainte de Schimbarea la Faţă, Mântuitorul era în părţile Cezareei lui Filip. Atunci Mântuitorul i-a întrebat pe Apostolii Săi: „Cine zic oamenii că sunt Eu"? Iar oamenii ca şi ucenicii Lui nu erau încă pe deplin încredinţaţi cine este Domnul Iisus. „Doamne! Unii zic că Tu eşti Ioan Botezătorul, alţii, Ilie sau Moise, iar alţii că Tu eşti Ieremia sau unul din prooroci" (Mt. 16, 14).

De aceea Mântuitorul Iisus Hristos la Schimbarea la Faţă a chemat pe Moise şi pe Ilie ca să le arate ucenicilor Săi că El nu-i nici Moise, nici Ilie, ci Dumnezeul lui Ilie şi Dumnezeul lui Moise şi că El este Dumnezeul proorocilor.

Dar să vedem acum ce taină s-a petrecut pe Muntele Taborului? Muntele Taborului s-a făcut atunci în chipul Bisericii, după cum ne arată Sf. părinte Efrem Sirul. Pentru ce? Într-un fel în Biserica lui Hristos noi avem şi pe Tatăl şi pe Fiul şi pe Duhul Sfânt şi pe prooroci şi pe apostoli. Deci Muntele Taborului era acum închipuirea Bisericii. Tatăl vorbea de sus: „Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care bine am voit pe acesta să-L ascultaţi". Fiul — era schimbat la faţă întru slava dumnezeirii Sale pe cât puteau apostolii să-L cuprindă, iar Duhul Sfânt se arăta umbros în chipul norului, cât puteau ei să-L cuprindă. Acolo era mare taină, toată Biserica era de faţă şi cea din Legea veche reprezentată prin Iisus Hristos şi prooroci şi cea din Legea nouă reprezentată prin Hristos şi prin Apostoli.

Apostolii când au văzut această minune erau uimiţi şi iată-l pe Petru grăind: „Doamne bine este nouă să fim aici. Să facem trei colibi, una Ţie" . . . (Mc. 9, 5). El neştiind ce vorbea. Ce zici Petre îi spune Domnul Iisus Hristos în taină. Vrei să-mi faci mie colibă pe Tabor pentru că-i bine aici şi lumină? Dar, dacă Eu, Petre, voi rămâne pe Tabor, cuvintele Scripturii cine le va împlini? Unde se vor împlini cuvintele lui Isaia care zice: „Durerea Lui a ridicat durerea noastră şi cu rana Lui noi toţi ne-am vindecat" (Isaia, 53, 4).

Porţile iadului cine le va zdrobi? Biruinţa asupra morţii cine o va aduce neamului omenesc. Pe Adam cel vechi cine-l va răscumpăra? Iadul cine-l va prăda?

Până acum noi am vorbit de Schimbarea la Faţă a Mântuitorului, dar, oare, au fost şi dintre sfinţi care s-au schimbat la faţă? Au fost negreşit! Iată ce păstrează istoria Sfintei Scripturi: Set, al 3-lea

patriarh al lumii după Adam s-a schimbat și el la față, a fost răpit la cer după cum ne arată cronografele care merg paralel cu Sf. Scriptură. Patruzeci de zile și patruzeci de nopți Set a fost la cer și a învățat astronomia de la îngeri și alcătuirea slovelor. Când s-a pogorât pe pământ fiii lui Set și cei ai casei lui nu puteau privi la fața lui și au început să-i zică „dumnezeu". El le spunea că nu-i Dumnezeu și că abia a fost acolo aproape de Dumnezeu în lumea îngerilor unde a învățat mișcarea astrelor și multe taine ale timpului.

S-a schimbat la față Moise — el care a postit de două ori câte patruzeci de zile așa încât, poporul nu-l putea privi în față strigându-i să-și pună un voal, un acoperământ, că nu-l puteau privi, atâta strălucire avea Moise.

S-au mai schimbat la față mulți sfinți după cum citim în viețile sfinților: Avaa Siluam, Avaa Or, Avaa Marcu... care se schimbau la față când se rugau iar mâinile când le ridicau în sus se făceau ca focul.

Dar, oare s-au schimbat la față ca și Domnul Hristos? Nu. Lumina de pe Tabor care a strălucit în fața Mântuitorului ieșea dinlăuntrul Său, din dumnezeirea Sa, din ființa sa.

Lumina de pe Tabor n-a fost ființa dumnezeirii, ci slava ființei dumnezeiești, pe când la sfinți lumina venea din afară la ei, de la Dumnezeu.

Dar, oare noi ne putem schimba la față?

Deschizând Sfânta Scriptură la epistola către Romani citim: „Schimbați-vă la față întru duhul, întru înnoirea minții voastre". Ați auzit că și noi ne putem schimba la față! Cum? Întru Duhul.

Ce este a ne schimba la față întru Duhul, întru înnoirea vieții noastre?

Toți ne putem schimba la față dacă vrem și dacă credem. Iată cum. Dacă eu simt că în mintea mea a pătruns un gând rău, de desfrâu, de furt, de mândrie, de hulă, etc.... și am frica lui Dumnezeu și zic rugăciunea aceasta, rugăciunea minții „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu miluiește-mă pe mine păcătosul" și depărtez gândul cel rău din mintea mea, eu am alungat păcatul de la mine. Mintea noastră e făcută într-o veșnică mișcare, mintea noastră e ca o moară, ce torni în moară aceea macină, de aceea, nu-i de vină moara că eu torn neghină sau fasole într-însa. Așa-i și mintea noastră. Dacă dăm minții noastre gânduri bune, duhovnicești, cugetări la viețile sfinților, la viața și patimile Mântuitorului etc., atunci am scos din gândul nostru cele rele și am înnoit mintea noastră cu cele duhovnicești, gânduri plăcute lui Dumnezeu, iată eu m-am schimbat la față întru Duhul. Exemple de schimbări la față întru Duhul avem nenumărate în Sf. Scriptură și Sf. Tradiție. Tâlharul de pe cruce, văzând bunătatea și răbdarea Domnului Iisus Hristos pe cruce, nerăspunzând cu rău celor care-l batjocoreau ci se ruga pentru ei, a crezut în inima sa că-i Dumnezeu. Dar se gândea, eu când să mai fac pocăință că sfârșitul mi s-a apropiat. Să fac metanii? Picioarele-s răstignite. Să-mi fac cruce, mâinile-s în piroane. Oare cu ce să mă apropii eu de acest

atotbun Dumnezeu? Mai avea limba sănătoasă, de aceea ridicându-şi glasul către Domnul Iisus Hristos a zis din toată inima sa: „Pomeneşte-mă Doamne când vei veni întru împărăţia Ta" şi atunci aude pe Mântuitorul: „Astăzi vei fi cu mine în rai".

A fost el hâlhar, a ştiut să fure multe dar a fost tâlhar mare că a furat cu limba raiului. Bine i-a zis Sfântul Părinte Efrem Sirul: „O, tâlharule şi al raiului tâlharule".

Aceste lacrimi de căinţă erau începutul unei schimbări, erau poarta de intrare a celui păcătos în lumina lui Dumnezeu. Cel care a păşit pe calea schimbării sale şi a pătruns în lumina dumnezeiască, devine el însuşi într-un fel lumină. Sfântul Serafim de Sarov, ostenitor mare, care s-a învrednicit de bucuria vederii luminii necreate — ne spune unul din ucenicii săi — că-n momentele de rugăciune faţa lui Serafim devenea strălucitoare ca soarele, ochii lui aruncau ca un fel de flăcări, iar lumina care se răspândea din fiinţa lui ilumina pajiştea din jur.

Iată dar, cum răsplăteşte Dumnezeu pe cei ce se străduiesc să-i facă voia lui.

*

Să ne străduim şi noi fiecare, să-L primim pe Mântuitorul nostru Iisus Hristos în sufletele noastre, cu inimile curate, spălaţi de întinăciunea trupului şi a sufletului.

De dincolo de lume se revarsă spre noi lumina harului dumnezeiesc; să credem în ea, să ne lăsăm călăuziţi de dânsa, transformaţi cu puterea ei.

Trăind în mijlocul lumii apăsaţi de păcate, la Mântuitorul Iisus Hristos aflăm iubirea iertătoare, adevărul şi pacea sufletească.

Iar din negura morţii, prin credinţă fierbinte în Iisus Hristos ne vom ridica în aurora trandafirie a învierii şi vieţii de veci. De aceea, cu sufletul luminat putem spune: „Doamne, bine este nouă să fim aici, în Biserica Ta cea sfântă acum şi în veci de veci. Amin.

Pr. Achim Băcilă

PREDICĂ PENTRU ÎNMORMÂNTARE

„Cel ce ascultă cuvântul Meu şi crede în Cel ce M-a trimis, are viaţă veşnică şi la judecată nu va veni, ci s-a mutat din moarte la viaţă." (In. 5, 24).

Mult întristată familie, îndoliată asistenţă,

Moartea este un accident în viaţa omului (Inţel. Sol. 1, 13; 2, 24), e nefirească şi de aceea omul simte frică faţă de ea.

Adesea vin la noi preoţii, credincioşi slăbiţi, bolnavi. Între ei unii cu boli grave, cerându-ne ajutorul. Unii sunt înfricoşaţi de moarte. Depunem eforturi deosebite pentru a-i întări, a-i sfătui, a le lumina credinţa. Le oferim chiar exemple concrete ce apar în aria vieţii. Aşa,

vedem că nu totdeauna cel bolnav grav, moare. În urma unor tratamente medicale înțelept dirijate, în urma unor terapii duhovnicești stăruitoare, bolnavii se vindecă, reluându-și bucuroși viața. Unii însă, chiar sănătoși fiind, când nimeni nu ar fi putut prevedea, se întâlnesc cu moartea. Accidente rutiere, de muncă, intoxicații, înec, accidente în excursii, embolii, atacuri de cord etc., curmă firul vieții oamenilor. Deci, nu boala e ceea ce fără alternativă trebuie să ne sperie. Suntem datori să avem încredere în Dumnezeu Tatăl și purtătorul nostru de grijă. Trebuie să facem ceea ce Biserica ne recomandă prin învățătura sa, prin sfaturile slujitorilor ei și așa vom găsi întărirea. Iată aici, un exemplu asemănător cu cele relatate. Cine s-ar fi așteptat ca cel, în preajma căruia ne aflăm acum, nefiind bolnav, nici slăbit, nici bătrân, mai tare ca foarte mulți dintre noi, să moară. Este dureros că s-a petrecut așa. Acum însă, în afara consolării noastre, alte posibilități nu avem.

Ne găsim aici în cimitir, stăm deasupra gropii. Cu câtă neplăcere și înfrigurare privesc unii spre ea. Știm că acolo se așează mortul, că acolo se termină toate gândurile, speranțele, planurile și năzuințele de viață ale unui om. Așa este într-un fel, dar să nu uităm să privim și creștinește. Sf. Ap. Pavel ne spune: „Iar dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii" (I Cor. 15, 19).

Noi suntem călători pe acest pământ și oaspeți ca înaintașii noștri. Viața e un dar neprețuit, dat de Dumnezeu nouă, e veșnică și ireversibilă. Dumnezeu ne trimite în lume cu un scop bine determinat: prin oameni Dumnezeu lucrează în lume. Cel ce ascultă pe Dumnezeu și îndeplinește poruncile Lui, voia Sa, se va arăta un fiu bun, va primi răsplata bucuriei, răsplata vieții veșnice. Sf. Ap. Pavel spune: „A viețui în trup înseamnă pentru mine să lucrez și să am roadă" (Filip I, 22). Roada aceasta este în fapte bune. Viața ne apare ca un drum spre desăvârșire, spre curățenie, dragoste și sfințenie. Pururea model de urmat avem pe Mântuitorul. Tot Sf. Ap. Pavel ne îndeamnă să ne străduim să ajungem „starea bărbatului desăvârșit și măsura vieții deplinătății lui Hristos" (Ef. 4, 13). În acest fel, când credincioșii ies din această viață prin moarte, ei de fapt intră în viața cea de dincolo, în adevărata viață fără de sfârșit, viața veșnică. Ei „vor merge la groapă ca grâul cel copt, care în vreme s-a secerat". (Iov. 5, 26). Prin încetarea vieții de aici, cei decedați „se odihnesc de ostenelile lor, iar faptele lor vin cu ei, zice Domnul" (Apoc. 14, 13). Mormântul ne apare astfel privit, ca un locaș de odihnă binemeritată. Aducem la groapă deci, nu un „cadavru", ci un buchet de vrednicii.

Trupul, firesc, se va încredința pământului din care a fost luat, iar sufletul se va duce la Dumnezeu care l-a dat. Însuși Mântuitorul aseamănă așezarea în mormânt cu rodnicia grăuntelui de grâu (In. 12, 24).

Urmând învățăturii Mântuitorului, Sf. Ap. Pavel spunea Corintenilor: „Tu ce semeni, nu dă viață dacă nu va fi murit" (I. Cor. 15, 36). Noi ne așezăm întru stricăciune și ne vom scula întru nestricăciune,

ne vom ridica trup spiritualizat, transformat, asemănător trupului lui Iisus Hristos. Iisus Hristos prin învierea Sa, „S-a făcut început, pârgă învierii celor adormiţi" (I. Cor. 15, 20). Omul întreg, trup şi suflet se va scula, va fi chemat la învierea cea de obşte, la judecată şi răsplată. Iisus Hristos, „va schimba la înfăţişare trupul smereniei noastre, întru asemănarea trupului slavei Sale, lucrând cu puterea pe care o are de a-şi supune Sieşi toate" (Filip. 3, 21). Ce frumos ne luminează Hristos mormântul. A fost aşezat ca un om şi a înviat ca un Dumnezeu. Mormântul Mântuitorului s-a arătat nu purtător de moarte ci, „Ca purtător de viaţă şi mai înfrumuseţat decât raiul cu adevărat, şi decât toată cămara împărătească mai luminat, izvorul învierii noastre" (Sf. Lit., tropar). Câtă lumină, nădejde, întărire, încredere, ne-a dat mormântul Domnului, învierea Lui. Cimitrul, gropile, pentru credincioşi poartă „mirabile seminţe" (L. Blaga), ce vor încolţi spre viaţa de veci. Prin moarte, omul care poartă în sine „chipul slavei lui Dumnezeu", se îndreaptă spre Tatăl. Această plecare şi unire cu Tatăl Caresc constituie o mare dorinţă pentru sufletele celor credincioşi. Vom selecta doar câteva exemple:

„În ce chip doreşte cerbul izvoarele apelor, aşa te doreşte sufletul meu pe Tine, „Dumnezeule" (Ps. 41, 1—2); „Întoarce-te suflete al meu, la odihna ta, că Domnul ţi-a făcut ţie bine; că a scos sufletul meu din moarte, ochii mei din lacrimi şi picioarele mele de la cădere" (Ps. 114, 7—8). Sf. Ap. Pavel mărturiseşte: „doresc să mă despart de trup şi să fiu împreună cu Hristos" (Filip. 1, 23). Spune corintenilor că „ştim despre cortul nostru pământesc că se va strica, dar avem zidire nefăcută de mână, veşnică, la Dumnezeu, în ceruri, de aceea şi suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră cea dn cer" (II Cor. 5, 1—2). Filipenilor le spune că: „mie a vieţui este Hristos, şi a muri câştig" (Filip. 1, 21).

Sf. Grigore de Nissa (+394, fratele Sf. Vasile cel Mare) spune că „în aceasta constă în a vedea cu adevărat pe Dumnezeu: în a nu afla nici o săturare a dorinţei de a-L afla".

Fericitul Augustin (354—430) în „Confesiuni", spune: „Pentru Tine ne-ai creat, Doamne, şi inima noastră nu-şi găseşte pacea până când nu se odihneşte în Tine".

Nicolae Cabasila (n. 1322—3) spune: „dacă ochiul anume a fost creat ca să caute lumina şi să se sature de ea, iar urechea de sunete şi toate celelalte după felul lor şi după rostul lor, atunci dorinţa sufletului se împlineşte numai când găseşte pe Dumnezeu" (Despre viaţa în Hristos).

Cuviosul Siluan Atonitul (1866—1938) spune: „În Duhul Sfânt sufletul îşi află odihna... În fiecare zi sufletul meu plânge şi mă gândesc fără încetare: „N-am dobândit încă ceea ce caută sufletul meu" (Rev. Teol. Nr. 2/91, pg. 57).

Sau, în poemul tânguirea lui Adam menţionează: „Sufletul meu tânjeşte după Dumnezeu şi Îl caut cu lacrimi... Mintea mea se avântă spre Dumnezeu şi nimic de pe pământ nu mă poate bucura. Nimic

nu poate bucura sufletul meu, ci el dorește să vadă din nou pe Domnul și să fie plin de El" (Rev. Teol. Nr. 5/91, pg. 41, Sibiu).

Cei adormiți în cimitire, în liniștea sobrei odihne, așteaptă pe Hristos. Ei cunosc din credință, din Evanghelie, marea și plina de bucurie strigare: „Iată Mirele vine; ieșiți în întâmpinarea Lui!" (Mt. 25, 6). Această chemare o va aștepta și adormitul în Domnul la obșteasca înviere.

Amin

Pr. Ioan Pop
Cluj

Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Pr. Prof. Milan Sesan, Pr. Prof. Teodor Bodogae, ISTORIA BISERICEASCĂ UNIVERSALĂ, pentru Institutele teologice, vol. II (1054—1982), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1993, 606 p.

Mult așteptat de studenții teologi, cel de al doilea volum al tratatului colectiv de Istorie Bisericească Universală s-a publicat la aproape două decenii după cel dintâi. Această întârziere, datorată lipsei unei autorizații de tipărire din partea autorităților de resort de dinainte de 1989, pe lângă faptul că a privat generații de studenți de un manual al acestei discipline, a lipsit pe doi dintre autorii săi de bucuria de a-și vedea în formă tipărită rodul muncii lor.

Volumul adună experiența de decenii la catedră a trei reputați dascăli de Istorie Bisericească Universală de la Institutele teologice din București și Sibiu. Este cuprins în mai puțin de șase sute de pagini un mileniu — cel de al doilea — al istoriei bisericești, îmbinând în mod echilibrat informații despre Biserica din Răsărit și cea din Apus. Este remarcabil felul în care autorii au reușit, într-un spațiu restrâns, să pună la îndemâna studenților o bogăție de date, nelipsind interpretările personale în legătură cu multe evenimente și personalități. Din imensitatea bibliografiei pe care o disciplină ca aceasta se sprijină, cei trei dascăli de teologie au reținut, în capitolele bibliografice care însoțesc fiecare prelegere., lucrările fundamentale și acestea la zi, fapt semnificativ date fiind posibilitățile de informare de dinainte de 1989.

Foarte utile sunt și listele cronologice ale patriarhilor Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei și Ierusalimului, a papilor Romei, precum și a conducătorilor politici bizantini, româno-bulgari, sârbi și otomani. Tot atât de utilă ar fi fost și o listă a conducătorilor politici ai rușilor, fiind bine cunoscut rolul acestora în istoria Bisericii Ruse, precum și în relațiile inter-ortodoxe.

Surprinde faptul că în ultimul capitol al volumului, „Biserica în Răsărit", se ignoră drama Bisericilor Ortodoxe din fosta Uniune Sovietică și din țările cu regimuri comuniste. Aceasta se explică prin faptul că volumul a fost pregătit cu mult timp înainte de schimbările din 1989, iar autoritățile care supravegheau publicațiile de acest fel nu ar fi permis nici măcar existența unor aluzii la prigoana împotriva Bisericii. Poate că introducerea de paragrafe privitoare la dramele acelei perioade înainte ca volumul să fie publicat în 1993 nu ar fi întârziat prea mult apariția lui, și așa destul de întârziată, ar fi făcut

dreptate autorilor săi și în același timp un binemeritat serviciu destinatarilor acestuia.

Pr. Prof. A. Jivi

Carl Andresen, Adolf Martin Ritter, GESCHICHTE DES CHRISTENTUMS, I/1 (Altertum), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, 1993, 217 p.

Volumul de față constituie reeditarea prelucrată a lucrării lui C. Andersen, apărută mai întâi în anul 1975 în seria „Theologische Wissenschaft" a editurii Kohlhammer. Autorul prelucrării este cunoscutul profesor al Universității de la Heidelberg, Adolf Martin Ritter, specialist al perioadei primare a Istoriei Bisericii, care în repetate rânduri a vizitat Facultatea noastră și a ținut prelegeri aici și în alte centre din țara noastră.

Prima parte a volumului conține lecții foarte condensate, adevărate conspecte, urmate de o bibliografie esențială, mergând de la începuturile Bisericii până la criza iconoclastă și contribuția Sf. Ioan Damaschinul la precizarea teologiei ortodoxe privitoare la cinstirea icoanelor. Deși de dimensiuni reduse, multe dintre aceste „conspecte" reprezintă adevărate studii bibliografice așa cum este de pildă prezentarea politicii religioase a lui Constantin cel Mare, în care este înfățișată evoluția în istoriografia apuseană în legătură cu momentul propriu-zis al schimbării împăratului, de la bătălia cu Maxențiu (312) la victoria asupra lui Liciniu (324).

Mențiune specială se cuvine în legătură cu cel de al V-lea capitol al lucrării, intitulat: „Biserica imperială bizantină-ortodoxă până la sfârșitul epocii Părinților". Interesul Profesorului Ritter pentru zona răsăriteană a Istoriei bisericești este îndelung și constant. Este foarte îmbucurător faptul că Domnia sa a deschis această zonă și pentru lucrări ca cea de față, care dacă nu ignoră cu totul problematica răsăriteană, cel mai adesea o expediază în câteva paragrafe. Potrivit „Prefeței", această „integrare" a Istoriei Bisericii din Răsărit va fi și mai vizibilă în cuprinsul celui de al doilea volum.

Înscriindu-se în seria cunoscutelor compendii cu care ne-a obișnuit istoriografia bisericească de limbă germană, în special cea protestantă, volumul prelucrat de Prof. Ritter oferă pentru perioada pe care o acoperă o foarte utilă și rapidă informare despre punctele de vedere cele mai noi asupra problemelor în discuție.

Pr. Prof. A. Jivi

Aristeides Papadakis (in collaboration with John Meyendorff) THE CHRISTIAN EAST AND THE RISE OF THE PAPACY, THE CHURCH 1071—1453, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York, 1994, 426 p.

În anul 1989 se inaugura la New York, prin volumul 2, având-l ca autor pe regretatul savant ortodox John Meyendorff, seria în șase volume a lui *Church in History*, inițiată de ortodocșii din America. Autorii acestei Istorii bisericești și-au propus să ofere o prezentare mai echilibrată a Istoriei bisericești întrucât majoritatea tratatelor de acest fel publicate în Apus acordă spații restrânse complexei istorii a Bisericii din Răsărit.

A urmat, în 1994, volumul 4, care acoperă perioada dintre două evenimente cu efecte catastrofale pentru Bizanț, care s-au răsfrânt și asupra Bisericii din Răsărit: înfrângerea de la Manzikert și căderea Constantinopolului sub turci.

Aristeides Papadakis, profesor de Bizantinologie la Universitatea din Maryland, autorul principal al acestui volum, a păstrat același echilibru în prezentarea evenimentelor din Răsărit și Apus, raportându-le mereu la cele seculare și sesizând interdependența lor. Acest lucru se observă pe tot cuprinsul volumului, de la mișcarea de reformă papală (cu interesante corectări de accent asupra perspectivei generale) până la prezentarea momentului final al vieții politice a Bizanțului. Printr-o adaptare a cunoscutei sintagme a lui Nicolae Iorga: *Byzance après Byzance*, ultimul capitol al acestui volum este numit „L'Eglise après Byzance", indicând astfel supraviețuirea Bizanțului istoric prin Biserică.

Foarte convingătoare este prezentarea, în cadrul mișcării de reformă bisericească din secolul al XI-lea, a dezvoltării ideii papale și contribuția acesteia la permanentizarea înstrăinării bisericești dintre Apus și Răsărit.

Este notabil felul în care A. Papadakis prezintă aspectele religioase ale unor puncte de contact în istorie între Răsărit și Apus, cum au fost, de pildă, Cruciadele: în timp ce în Apus se producea o acceptare treptată a ideii de război sfânt, asociat cu pelerinajele creștinilor din acea zonă la locurile sfinte din Orient, Biserica din Bizanț s-a opus în permanență acestei idei, ea cerând soldaților bizantini care au participat la războaie împotriva arabilor să urmeze o perioadă de penitență de trei ani înainte de a fi admiși din nou la Sfânta Împărtășanie.

Paralela între evoluția teologică în Apus și cea din Răsărit este foarte concludentă. Legătura cu filosofia antică, în special cu aristotelismul, și cu universitățile a constituit principalul stimulent în Apus, în timp ce în Răsărit, chiar dacă acest lucru nu a lipsit, creația teologică originală a fost legată de monahism.

Contribuția lui J. Meyendorff (capitolele VI și VIII) privește istoria Bisericilor ortodoxe din Balcani și din Rusia. Ea reflectă înde-

lungata experiență didactică a fostului profesor de Istorie bisericească de la New York precum și cercetarea sa materializată mai cu seamă prin volumul *Byzantium and the Rise of Russia*, Cambridge, 1981. Subcapitolul „Biserica în Țările Române" (p. 261—266) oferă o prezentare în general foarte corectă, într-un spațiu atât de restrâns, al acestui răstimp esențial al istoriei noastre bisericești. Este acceptată identitatea daco-romană și continuitatea românilor la nord de Dunăre, dar originea călugărilor sciți este localizată în zona Arhiepiscopiei Justiniana Prima. Organizarea mitropolitană în Țara Românească, în 1359, sub jurisdicția Constantinopolului, este privită ca fiind un moment al extinderii jurisdicției Patriarhiei ecumenice în detrimentul bulgarilor. Momentul similar din Moldova este înfățișat în contextul politic al expansiunii unor state catolice învecinate, ca Ungaria și Polonia, și al relațiilor ruso-polone. Acceptarea unui mitropolit de origine română de către Constantinopol a fost posibilă — în viziunea autorului — după înfrângerea de la Nicopole (1396) când bizantinii, în căutare de ajutor rusesc împotriva turcilor, au acceptat desființarea mitropoliei Galiției și trecerea zonei respective în subordinea Mitropoliei Kievului. În ce privește viața bisericească a românilor din Transilvania, se ignoră existența aici a unor ierarhi ortodocși în timpul perioadei în discuție.

Acest volum constituie o contribuție remarcabilă a celor doi autori ortodocși din America la cunoașterea Istoriei bisericești din prima jumătate a celui de al doilea mileniu creștin și nădăjduim că și celelalte volume, care urmează să apară, vor fi de aceeași valoare.

Pr. Prof. A. Jivi

Mircea Păcurariu. GESCHICHTE DER RUMÄN'SCHEN ORTHODOXEN KIRCHE, Oikonomia, Band 33, Erlangen, 1994, 622 p.

Lucrarea Părintelui Profesor Mircea Păcurariu, decanul Facultății de Teologie din Sibiu, care constituie cel de al 33-lea volum al seriei *Oikonomia*, editată de Universitatea din Erlangen, reprezintă, așa cum notează Domnul Profesor Karl Christian Felmy de la Catedra de Istorie și Teologie a Răsăritului Creștin a respectivei Universități „o operă de pionierat". Într-adevăr, se simțea de mult nevoia unui tratat de dimensiunea volumului apărut la Erlangen, provenind de la un istoric cu autoritatea științifică a cunoscutului profesor de Istoria Bisericii Române de la Sibiu. Volumul se așează cu vrednicie alături de lucrări asemănătoare dedicate istoriei unor Biserici Ortodoxe surori din vecinătatea noastră și publicate în limbi de circulație internațională.

Dacă până acum au existat lucrări în limbi străine, provenind de la autori români sau de peste hotare, acestea priveau doar o anumită epocă a Istoriei Bisericii Românești sau o anumită personalitate a a-

cesteia, prin volumul apărut în seria *Oikonomia* se pune la îndemâna cercetătorilor şi studenţilor care nu au acces la tratate în limba română, cea dintâi prezentare integrală a istoriei Bisericii Ortodoxe Române şi o înfăţişare a situaţiei actuale a acesteia şi a diasporei ei europene şi americane. Lucrarea constituie un important instrument de lucru şi prin bibliografia selectivă a diferitelor capitole, în care se acordă o atenţie sporită studiilor şi monografiilor în limbi străine.

Publicarea acestei lucrări a Pr. Prof. Mircea Păcurariu constituie un moment de hotar pentru istoriografia bisericească românească întrucât ea îşi vede astfel recunoscută contribuţia proprie în arena istoriografiei bisericeşti universale.

Pr. Prof. A. Jivi

Etienne Gilson, FILOZOFIA ÎN EVUL MEDIU. DE LA ÎNCEPUTURILE PATRISTICE PÂNĂ LA SFÂRŞITUL SECOLULUI AL XI-LEA. Traducere de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, 1995, 718 p.

Publicată cu ajutorul Ministerului Francez de Externe — Direcţia Cărţii şi al Ambasadei Franţei în România, lucrarea lui Étienne Gilson — membru al Academiei Franceze, profesor la Collège de France —, este un eveniment editorial de excepţie, aşa cum au fost şi alte cărţi apărute sub egida editurii Humanitas.

Prima ediţie a acestei lucrări datează din 1922, traducerea românească făcându-se după Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge: Des origines patristiques à fin du XIV-e siècle.* Editions Payot, Paris, 1986.

În „Prefaţă", autorul mărturiseşte că a scris cartea „pentru cititorul cultivat care doreşte să se iniţieze în aceste probleme", şi a încercat să ofere „o privire de ansamblu asupra filosofiei medievale" (p. 8).

Această analiză amplă asupra gândirii medievale, o structurează pe 10 capitole:

— cap. I — *Părinţii greci şi filozofia* (Părinţii apologişti — apologeţi n. n.); Gnosticismul sec. al II-lea şi aducesarii lui, Şcoala din Alexandria, De la capadocieni la Teodorit; De la Dionisie la Ioan Damaschinul), p. 15—87.

— cap. II — *Părinţii latini şi filozofia* (în care analizează perioada cuprinsă de la apalogeţi la Sf. Ambrozie, de la Boethius la Grigore cel Mare, se referă apoi la platonismul latin din sec. al IV-lea; la Biserică şi societate, încheind cu considerente asupra culturii latine), p. 88—165.

— cap. III — *De la avântul carolingian la secolul al X-lea* (Transmiterea culturii latine; Ioan Scotus Eriugena; De la Herricus din Auxerre, la Gerbertus din Aurillac), p. 166—216.

— cap. IV — *Filozofia în secolul al XI-lea* (Dialecticieni și teologi; Roscelin și nominalismul; Anselm de Canterbury; Creștinătatea și societate), p. 217—210.

— cap. V — *Filozofia în sec. al XII-lea* (cu subcapitolele: Școala de la Chartres; Petrus Abelard și adversarii lui; Mistica speculativă; Alanus din Lille și Nicolaus din Amiens; Universul veacului al XII-lea, Sacerdoțiu și regalitate. Bilanțul sec. al XII-lea), p. 211—318.

— cap. VI — *Filozofiile orientale* (în care înfățișează principalele caracteristici ale filozofiei arabe și evreiești), p. 319—347.

— cap. VII — *Influența greco-arabă în secolul al XIII-lea și înființarea mânăstirilor* (pag. 348—380).

— cap. VIII — *Filozofia în sec. al XIII-lea* (cu subcapitolele: De la Guilelmus din Auvergne la Henric din Gand; De la Alexander din Halles la Raymundus Lulls; De la Robert Grosseteste la John Peckham; Profesorii de la Oxford; O. Summa Philosophiae din sec. al XIII-lea; De la Albert cel Mare la Dietrich din Freiberg; De la Toma d'Aquino la Aegidius din Roma; De la peripatetism la averroism; Înțelepciune și Societate; Bilanțul secolului al XII-lea), p. 381—545.

— cap. IX — *Filozofia în Secolul al XIV-lea* (cuprinde: Duns Scottus și realiștii sec. al XIV-lea; De la Iacob din Metz la Guido Terrena; William Ockham; Mișcarea ockhamistă; Averroismul filozofic și politic; Misticismul speculativ; Ioannes Gerson și Bilanțul secolului al XIV-lea), p. 546—653.

— cap. X. — *Introducerea beletristicii și bilanțul Evului Mediu* (este format din trei subcapitole): 1. Întoarcerea literelor în Italia; 2. Întoarcerea literelor în Franța și 3. Bilanțul gândirii medievale), p. 663—703.

Din simpla înșiruire a capitolelor cărții și a subdiviziunilor care le compun, putem constata — după cum mărturisește însuși autorul —, că „toate evenimentele au fost așezate în contextul lărgit al unei istorii a culturii intelectuale în Evul Mediu, micșorându-se astfel... distanța care desparte totdeauna asemenea schițe istorice de realitate și de complexitatea ei" (p. 8). Că așa stau lucrurile o dovedește faptul că acestei istorii a gândirii medievale, autorul îi adaugă două capitole introductive despre gândirea filozofică a Părinților Bisericii.

Nu vom insista în mod detailat asupra cuprinsului lucrării, pentru a nu-i răpi cititorului bucuria lecturii, ci ne vom referi doar la remarca pe care Étienne Gilson o face cu privire la Evanghelia a IV-a, în Introducere.

Autorul susține că religia creștină a luat contact cu filozofia în sec. al II-lea, îndată după apariția convertiților de cultură și limbă greacă, deși „noțiuni de origine filozofică se găsesc în cărțile Noului Testament, mai ales în Evanghelia a IV-a". Autorul subliniază adevărul că „*creștinismul este o religie*; folosindu-se uneori pentru a-și exprima credința, de anumiți termeni filozofici, sfinții autori se supuneau unei nevoi omenești, dar substituiau sensului filozofic vechi al acestor termeni un sens religios nou. Acesta este sensul pe care trebuie să îl acordăm când îi întâlnim în scrierile creștine. Vom avea

deseori prilejul — continuă autorul — să verificăm această regulă de-a lungul istoriei gândirii creștine. Omiterea ei este întotdeauna periculoasă" (p. 9).

Religia creștină, în esența ei, se întemeia încă de la începuturile sale pe învățătura Evangheliilor, adică pe credința în persoana și învățătura lui Iisus Hristos. În Prologul Evangheliei după Ioan — susține autorul —, asistăm la apariția unui șir întreg de termeni și noțiuni ale căror ecouri filozofice sunt de netăgăduit. Exemplul pe care îl dă este cel de Logos sau Cuvânt. „La început era Cuvântul, și cuvântul era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul; toate prin El s-au făcut; în El era viața și viața era lumina oamenilor" (Ioan 1, 1—11). Această noțiune grecească de *Logos* este de certă origine filozofică, stoică în special și a fost deja folosită de Filon din Alexandria (p. 11). „Dar ce rol joacă ea la începutul celei de-a patra Evanghelii? — se întreabă autorul. Putem accepta, așa cum deseori s-a susținut, că o noțiune filozofică greacă vine să înlocuiască aici Dumnezeul creștin, obligând astfel gândirea creștină la o abatere inițială pe care nu va mai fi niciodată în stare să o îndrepte. Momentul este decisiv — din perspectiva autorului —, deoarece, creștinismul și elenismul sunt de aici înainte în contact nemijlocit; care dintre ele l-a absorbit pe celălalt?" (p. 11).

Istoria a dovedit că creștinismul a ieșit biruitor. „Plecând de la persoana concretă a lui Iisus, obiect al credinței creștine, Ioan se întoarce către filozofi pentru a le spune că ceea ce ei numesc *Logos* este El; că Logosul s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi, iar noi — scandal intolerabil pentru spiritele care caută o explicație pur speculativă a lumii —, l-am văzut (Ioan 1, 11). A spune că El, Hristos este Logosul, nu era o afirmație filozofică, ci religioasă ... A afirma că în calitate de Logos, Hristos este Dumnezeu, că toate au fost făcute prin El și în El, că El este viața și lumina oamenilor, înseamnă a recurge dinainte, dincolo de teologia Cuvântului, la metafizica Ideilor divine și la noetica iluminării" (p. 11).

Nu putem încheia această succintă prezentare fără să precizăm valoarea Indexului de nume proprii de la sfârșit, care îi va permite cititorului să adune toate datele referitoare la aceeași persoană și să vadă, în ce alte cadre l-ar mai putea include, precum și bibliografia selectivă de la sfârșitul fiecărui capitol.

Pr. Lect. Ioan Mircea Ielciu

Keith Hitchins, ORTODOXIE ȘI NAȚIONALITATE. ANDREI ȘAGUNA ȘI ROMÂNII DIN TRANSILVANIA, 1846—1873, Prefață Prof. univ. dr. Pompiliu Teodor, Traducere Pr. prof. dr. Aurel Jivi, Editura Univers enciclopedic, București, 1995, 342 p.

Personalitatea complexă a mitropolitului Andrei Șaguna a reținut, de peste un secol, atenția a numeroși cercetători și istorici. Între cei care au dedicat memoriei celui mai de seamă ierarh ortodox al românilor transilvăneni studii, articole și lucrări de certă valoare științifică, s-au remarcat Nicolae Popea, Ioan Lupaș și Gheorghe Tulbure.

Acestora li s-a adăugat, recent, profesorul Keith Hitchins de la Universitatea Illinois din Urbana (SUA), reputat specialist în istoria popoarelor Europei de Sud-Est, autor al unor opere de referință pentru istoria românilor din Transilvania.

Lucrarea sa, intitulată *Ortodoxie și naționalitate. Andrei Șaguna și românii din Transilvania, 1846—1873*, a văzut lumina tiparului întâia oară, în limba engleză, la editura „Harvard University Press", în anul 1977. Ea a fost redată circuitului cultural național prin colaborarea dintre d-l Prof. univ. dr. Pompiliu Teodor (autor al unei ample *Prefețe* în care reliefează importanța acestei opere) și Pr. prof. univ. dr. Aurel Jivi (realizatorul prezentei traduceri în limba română), care au încredințat-o spre tipărire editurii Univers enciclopedic.

Monografia istorică dedicată mitropolitului Andrei Șaguna este rodul unui travaliu deosebit pe care istoricul american l-a efectuat în arhivele și bibliotecile din Sibiu, Cluj-Napoca, București, Viena, Budapesta și Sremski Karlovci unde — cu sprijinul generos al unor reputați istorici, arhiviști și bibliotecari — a intrat în posesia unor izvoare documentare prețioase, care formează nucleul de bază al lucrării.

Beneficiind și de bibliografia existentă asupra tematicii la acea dată, autorul a reușit să ofere o nouă și amplă perspectivă asupra mitropolitului Șaguna și a epocii sale, evidențiind coordonatele fundamentale ale activității ierarhului sibian, desfășurate în plan bisericesc și politic, național, în momentele de importanță majoră care au marcat evoluția societății românești transilvănene la vremea respectivă: în revoluția din 1848—1849, în perioada absolutismului (1851—1860), în epoca liberală (1861—1866) și în cea a dualismului (după 1867).

În planul istoriei Bisericii, autorul evidențiază raporturile dintre Biserica Ortodoxă Română din Transilvania și Mitropolia sârbească a Carlovițului și demersurile lui Șaguna pentru emanciparea de sub ierarhia sârbească și pentru restaurarea Mitropoliei ortodoxe române, sub jurisdicția căreia să intre credincioșii ortodocși din Banat, Crișana, Bucovina și Transilvania, pentru a se apăra împotriva acțiunilor prozelitiste desfășurate de Biserica Română Unită.

Autorul analizează, de asemenea, și raporturile dintre Biserică și Stat, reliefând lupta mitropolitului pentru crearea unei Biserici naționale autonome și activitatea pe care acesta a desfășurat-o pe tărâm

social, convins că Bisericii îi revine în viaţa credincioşilor, cu precădere, un rol spiritual şi moral.

Lăsând cititorilor bucuria lecturii, fie-ne îngăduit a împărtăşi opinia domnului prof. univ. dr. Pompiliu Teodor potrivit căruia „... opera lui Şaguna constituie un prag în istoria naţiunii române, aşa cum cartea domnului Hitchins este un moment (de referinţă n.n.) în istoriografia central-europeană" (p. 18).

Pavel Cherescu

Wolfgang Bühne, JOCUL CU FOCUL, editura Agape, 1995, 304 pagini.

Editura Agape aparţine Cultului adventist din ţara noastră. Datorită controversei pe care acest cult o întreţine cu alte denominaţiuni neoprotestante, Editura Agape publică uneori lucrări interesante — cel puţin parţial, pentru partea de informaţie — şi pentru cititorul ortodox. Cum este cazul şi cu lucrarea de faţă, editată iniţial în germană, de „Christliche Literatur-Verbreitung", şi tradusă de Olimpiu S. Cosma.

Cartea prezintă critic penticostalismul modern, în istoria căruia distinge trei „valuri". Primul val, stârnit odată cu începutul secolului nostru, stă la originea denominaţiunii penticostale de astăzi. Valul al doilea, din jurul anului 1960, numit curând „Mişcarea harismatică", s-a răspândit cu mare repeziciune şi a cuprins practic toate ramurile protestantismului şi chiar, începând cu 1967, şi lumea catolică. Iar valul al treilea, cunoscut ca „power evangelism" (evanghelizare cu putere), a început prin deceniul al optulea, ţintind să cuprindă grupările protestante conservatoare, neatinse încă de valurile anterioare.

Autorul subliniază foarte bine — deşi numai în treacăt — faptul că apariţia acestor mişcări se datorează decăderii creştinismului din lumea secularizată a Apusului. Credincioşii — pe bună dreptate — voiau altceva decât caricatura religioasă pe care le-o propuneau nişte confesiuni creştine grav atinse de raţionalismul şi de materialismul modern. Pentru mulţi, alternativa părea c-o oferă acest neopenticostalism, care promitea să aducă puţină mişcare şi căldură acolo unde era numai rigiditate şi răceală.

Dar, în această încercare aventuristă şi lipsită de înţelepciunea verificării în tradiţia Bisericii, câte rătăciri, ce pericole grozave, ce amare dezamăgiri! Nimic nu arată mai bine ca istoria neopenticostalismului viclenia celui rău, care ştie să folosească rătăcirile spiritului uman spre a-şi împlini scopurile sale necurate şi pierzătoare. W. Bühne evidenţiază cum nu se poate mai clar gravitatea rătăcirilor aşa-zise „penticostale". Un capitol se intitulează chiar „Autodemascarea duhurilor «penticostale»" (p. 49—56) şi înfăţişează cazuri în care duhurile rele şi-au dat arama pe faţă sau chiar au mărturisit direct cine sunt şi care le sunt scopurile hulitoare de Dumnezeu. Astfel încât, chiar dintre penticostali, mulţi şi-au dat seama că botezul lor „cu foc"

şi experienţele ce urmau acestuia nu sunt deloc divine, ba chiar au ajuns să recunoască faptul că în mişcarea lor diavolul este implicat într-o măsură foarte mare. Iar un lucrător penticostal de mare renume, pastorul Jonathan Paul, a ajuns să recunoască înainte de moarte, în 1931 — deşi a murit tot ca penticostal — că a „sărutat şarpele" şi că a băut „din otrava şarpelui celui vechi".

Aceasta ne aduce aminte de o altă carte, editată cu câţiva ani în urmă de aceeaşi Christliche Literatur-Verbreitung în româneşte. Este vorba de cartea lui G. F. Rendal, intitulată *Eu vorbesc în alte limbi mai mult decât voi toţi*. Rendal, şi el penticostal, analizând mai îndeaproape numai una din manifestările „harismatice" ale mişcării din care face parte, aşa-numita vorbire în limbi, ajunge la concluzia că Duhul Sfânt nu are nici un amestec în ea. Citându-l pe Dr. Gerald E. MacGraw, care afirmă că vorbirea în limbi penticostală este 90% demonică (în lucrarea intitulată *Tongues should be tested* — „Limbile trebuie cercetate"), Rendall (p. 87—89) zice că, în ce-l priveşte, deoarece el nu are darul deosebirii duhurilor, nu poate spune în ce măsură vorbirea în limbi penticostală este demonică; ceea ce ştie însă şi poate afirma cu certitudine este faptul că „glosolalia" penticostală este 100% falsă. Şi direcţia spre care ea conduce: „1000 grade Celsius pentru veşnicie!" (p. 89).

Dacă aceste lucruri sunt destul de bine cunoscute, mai ales de către teologi, cartea de faţă este interesantă mai ales prin faptul că oferă un foarte bogat material istoric asupra valului al doilea şi al treilea, demonstrând cu fapte şi mărturii concrete nu numai cât de aventuriste sunt şi aceste valuri, cât de subiective şi netemeinicite teologic sunt demersurile faimoşilor „evanghelişti", neopenticostali, dar şi în ce mare măsură este prezentă şi în ele lucrarea demonică. În această lucrare demonică îşi au originea şi explicaţia manifestări ca acelea la care asistă imense mulţimi, în stadioane, unde, de pildă, când „evanghelistul" suflă în microfon, mii de oameni cad ca seceraţi pe spate, de multe ori în poziţii cum nu se poate mai indecente. Cine sunt cu adevărat aceşti „evanghelişti", cât de mult îi mână în acţiunile lor orgoliul şi lăcomia după câştiguri materiale, cât de mincinoase sunt „miracolele" pe care ei pretind că le săvârşesc, autorul o arată, de asemenea cu dovezi destule şi cum nu se poate mai clare.

Dacă partea întâi are mai ales un caracter istoric, partea a doua a cărţii (p. 183 şi urm.), intitulată: „O prezentare şi evaluare a celor mai importante învăţături", se vrea a fi o judecată critică, din perspectivă biblic-teologică, a principalelor învăţături penticostale. Trebuie să ţinem însă seama că autorul este el însuşi neoprotestant şi că perspectiva sa este nu numai foarte săracă, ci, de multe ori, eronată. Cititorul ortodox nu prea are ce învăţa din această a doua parte. Ar fi de dorit, desigur, să putem avea în mână o astfel de evaluare din perspectivă ortodoxă. Sperăm că ea nu va întârzia să apară. E una din urgenţele pastoral-misionare ale momentului de faţă.

Pr. prof. Vasile Mihoc

Stanley S. Harakas, LIVING THE FAITH. THE PRAXIS OF EASTERN ORTHODOX ETHICS. Light and Life Publishing Company, Minneapolis, Minnesota, 1992, XVI + 416 p.

Renaşterea patristică şi filocalică pe care o cunoaşte de o bună jumătate de veac teologia ortodoxă pare să fi avut în domeniul teologiei morale o influenţă curioasă. Pe de-o parte, se constată o scădere a interesului pentru situaţiile şi problemele concrete cu care se confruntă credincioşii în viaţa lor curentă şi cărora Biserica trebuie să le răspundă în practica ei pastorală, în favoarea unui interes aproape exclusiv pentru temele de spiritualitate, de ascetică şi mistică, ilustrate în literatura filocalică, a apoftegmelor şi a patericelor. Pe de altă parte, mulţi dintre cei care au continuat totuşi să se ocupe de domeniul propriu al moralei, urmărind să o expună în universul ei situaţional şi în caracterul ei normativ, au mers mai departe pe linia manualisticii din secolul trecut şi din primele decade ale acestui secol, influenţată de gândirea scolastică şi de filosofia apuseană, ignorând în mare măsură redescoperirea „duhului patristic" şi orientarea „neo-isihastă" pe care o cunoşteau alte ramuri.

Un efort sistematic de a depăşi această „sciziune" îşi propune să intreprindă Pr. Stanley S. Harakas — **Archbishop Iakovos Professor of Orthodox Theology** la Holy Cross Greek Orthodox School of Theology din Brookline, MA (SUA) — într-o trilogie anunţată asupra moralei ortodoxe, din care a apărut recent al doilea volum. (Primul, apărut în 1983 la aceeaşi editură, este **Toward Transfigurated Life. The „Theoria" of Eastern Orthodox Ethics**).

Structura pe care autorul o adoptă în prezentarea moralei ortodoxe este una clasică, aproape identică cu aceea a manualului de Teologie morală pentru institutele teologice aflat în uz la noi. O primă parte, căreia îi este consacrat volumul întâi, studiază fiinţa şi principiile moralităţii (ordinea morală, după terminologia manualului de la noi, „theoria" moralei, după Harakas). În partea a doua şi a treia sunt abordate modurile moralităţii, încadrarea omului în ordinea morală sau ceea ce autorul numeşte „praxis"-ul moralei, trăirea credinţei. Volumul de faţă are în vedere morala individuală (împărţită de asemenea clasic, conform poruncii iubirii, în morala relaţiilor cu Dumnezeu, cu sine şi cu aproapele), morala familiei şi a vieţii publice, morala vieţii bisericeşti şi a relaţiilor dintre Biserică şi stat şi cea a relaţiilor inter-ortodoxe şi ecumenice. Al treilea volum urmează să cuprindă probleme de morală socială.

Structura aceasta e statică, aşa cum observa Păr. Stăniloae în cazul manualului românesc, şi la originea ei se află o soteriologie ce vede mântuirea mai degrabă ca o răsplată în viaţa viitoare pentru faptele bune făcute aici şi nu ca un proces sinergic de transfigurare, mai întâi lăuntrică, a întregii existenţe a omului începând cu botezul. La prima vedere ea pare cea mai puţin indicată pentru depăşirea scolasticii, însă autorul reuşeşte să reaşeze teologia morală ortodoxă într-o legătură directă cu făgaşul marii tradiţii patristice, nu doar prin utilizarea permanentă şi aproape exclusivă ca izvoare a scrierilor Sfinţilor Părinţi ci şi prin ra-

portarea constantă (nu doar evocarea!) la credința și doctrina ortodoxă asupra contextului divino-uman în lumina căruia își află sensul plenar existența umană și lumea ca atare. În acest punct Păr. Harakas se alătură curentului înnoitor ce străbate teologia ortodoxă în acest secol, fiind împreună cu G. Mantzaridis (Tesalonic) și J. Breck (New York) unul dintre promotorii scoaterii teologiei morale ortodoxe din „neglijarea" în care se află. Cine știe, poate într-o bună zi va apare și o traducere românească a acestei valoroase lucrări, **Sistemul de Morală** a lui Andrutsos apărut cu aproape cincizeci de ani în urmă fiind ultima traducere de acest gen la noi!

François-Xavier Durrwell, REGARDS CHRÉTIENS SUR L'AU-DELÀ, Éd. Médiaspaul, 1994, 170 p.

În condițiile în care, după un sondaj recent, doar 44 la sută dintre catolicii francezi practicanți mai cred în învierea morților, a devenit o sarcină urgentă a teologiei aceea de a răspunde oricui cere socoteală de nădejdea care este în noi (1 Petru, 3, 15). În ultimul timp câțiva dintre cei mai buni teologi catolici, precum G. Martelet, J. Ratzinger, C. von Schönborn, au încercat să răspundă acestei sfidări și să „regăsească viața de apoi", după titlul uneia dintre lucrările lor. Temă dificilă, recunoaște Păr. Durwell, c. ss. r., autorul acestui mic dar dens op asupra misterului vieții noastre de veci. Cum poate fi el scrutat, ce fel de priviri pot arunca asupră-i creștinii? Nu e vorba doar de o „viață după viață", de un teritoriu în care pătrundem abia după moarte ci este un element constitutiv al ființei umane și tocmai de aceea atât de dificil de privit. Pentru creștin există o singură călăuză sigură, Cel ce este El însuși revelația tainei omului și a lumii, „prin Care sunt toate și noi prin El" (1 Cor. 8, 6). Bazându-se pe textele Noului Testament și urmând intuiții prezente în scrierile Terezei de Lisieux, Păr. Durrwell dezvoltă cu o măiestrie exegetică incomparabilă, de-a lungul unor capitole privitoare la raportul dintre viața de aici și cea de apoi, venirea lui Hristos, moartea omului, judecata particulară, învierea morților, judecata finală, iadul și, în cele din urmă, cerul, o adevărată eshatologie hristologică. Hristos este nu numai personajul central al eshatologiei creștine, al parusiei, învierii morților și judecății, „Hristos cel ce vine este în persoană învierea și judecata" (p. 124), este El însuși „cerul zidit în lume, deschis oamenilor, pentru ca ei să se împărtășească de iubirea și fericirea ce domnesc între Tatăl și Fiul în Duhul Sfânt" (p. 136). **„Hristos în voi,** zice sfântul Pavel, **nădejdea slavei** (Col. 1.27). El este aici, El vine. El este adâncimea și devenirea. Taina filială a morții și învierii sale este taina omului, viața de apoi care dă sens (vieții)" (p. 167). Nu se putea găsi un teolog mai potrivit să arunce câteva priviri asupra acestei taine decât autorul de acum clasicei „La Resurrection de Jesus, Mystere de Salut".

Drd. Sebastian Moldovan

Placide Deseille, NOSTALGIA ORTODOXIEI, edit. Anastasia, București, 1995, 310 p.

Cartea cu acest titlu a apărut la editura Anastasia, editură care, după cărțile publicate până acum, se identifică cu Ortodoxia. Autorul este un teolog francez care, după studii aprofundate ale Sf. Părinți, s-a convertit de la Catolicism la Ortodoxie și caută prin articolele și conferințele adunate în acest volum să împărtășească cititorilor experiența descoperirii credinței autentice. Volumul cuprinde patru părți: Etapele unui pelerinaj (p. 5—50), Elemente ale doctrinei creștine (p. 51—132), Rugăciunea în Sfânta Tradiție (p. 133—194), Probleme ale Bisericii (p. 195—274), iar în încheiere câteva Concluzii (p. 275—290). Părintele Deseille nu este un simplu descoperitor al Ortodoxiei, ci și un trăitor autentic al ei, de aceea, după convertire, a întemeiat în sudul Franței o mânăstire ortodoxă. În cartea de față, Părintele Deseille ni se descoperă ca un teolog subtil care pătrunde esența credinței și înțelege sintetic evoluția autentică a Bisericii și a spiritului european. Concluzia autorului este că „Apusul a fost ortodox vreme de un mileniu, până la dureroasa ruptură (...). În Apus au viețuit numeroși sfinți ortodocși din perioada apostolică până în pragul Evului Mediu" (p. 234). În partea a patra privitoare la problemele actuale ale Bisericii, autorul împărtășește concepția mitropolitului grec Maxim de Sardes în ceea ce privește jurisdicția asupra diasporei ortodoxe (v. 280 u), concepție ce nu este împărtășită de toți teologii ortodocși, dar acest fapt nu diminuează cu nimic valoarea incontestabilă a lucrării. Cartea pe care o prezentăm este o carte de mare conținut teologic și duhovnicesc, de aceea merită a fi citită.

Pr. Lect. Irimie Marga

Simion Mehedinți, „CREȘTINISMUL ROMÂNESC", Fundația Anastasia, București, 1995, 236 p.

Reeditarea cărții „Creștinismul românesc" este un eveniment cu profunde semnificații, acum când se încearcă restabilirea autenticei ierarhii a valorilor. Este potrivit să amintim faptul că pentru Tudor Vianu valoarea religioasă este cea mai înaltă deoarece spre deosebire de celelalte valori (economică, vitală, juridică, politică, teoretică, estetică, morală), are în plus calitatea de a fi integrativă și prin urmare: „integrează, unifică, constituie într-un tot solidar și coerent toate valorile cuprinse de conștiința omului. Prin valorile religioase se înalță arcul de boltă care unește valorile cele mai îndepărtate, adună și adăpostește pe cele mai variate. Un individ poate cuprinde diferite valori, pe cele mai multe dintre ele, dar legătura lor unificatoare va lipsi atâta timp cât valoarea religioasă nu li se adaugă".[1]

1. Tudor Vianu, *Studii de filozofia culturii"*, Editura Eminescu, București, 1982, p. 102.

Publicată prima dată în anul 1941, lucrarea „Creştinismul românesc" este rodul interesului deosebit pe care l-a avut Simion Mehedinţi pentru trecutul profund religios al neamului românesc, dar şi pentru educarea temeinică a tinerilor. Deşi revendicat în primul rând de geografi, fiind considerat întemeietorul învăţământului superior şi al cercetării ştiinţifice în geografia românească, Simion Mehedinţi a dedicat tinerilor şi o serie de manuale pentru învăţământul religios, cum ar fi: „Explicarea Evangheliilor potrivit cu programa şcolară", cu ediţii în 1922, 1923 şi 1926; „Parabole şi învăţături din Evanghelie „pentru clasa a doua secundară, cu opt ediţii între anii 1929 şi 1938.

Simion Mehedinţi se înscrie în pleiada pedagogilor creştini, el însuşi trăind în mod exemplar învăţătura creştină, şi de aici forţa mesajului său, înrâurirea deosebită asupra celor care l-au cunoscut, dar şi asupra celor care îi citesc opera. Pentru el creştinismul nu e o confesiune oarecare, ci e cea mai înaltă expresie morală, cea mai sigură temelie pentru progresul individual şi naţional, iar „un popor, ca şi orice om în parte, atâta preţuieşte cât a înţeles din Evanghelie şi cât poate să urmeze învăţăturii lui Iisus".[2]

În primul capitol sunt surprinse caracteristicile principale ale creştinismului românesc, în lumina etnografei şi a istoriei:

1. Lipsa războaielor confesionale

Amintind câteva momente tragice din lungul şir al războaielor confesionale, autorul scrie apoi: „Nu doar că noi, românii, am fi niscai sfinţi. Nu. Avem şi prea avem destule scăderi. Dar cu toate păcatele noastre, crime în numele Evangheliei n-am făcut. Dimpotrivă, ne-am arătat aşa de îngăduitori faţă de credinţele altora, încât chiar cei alungaţi de aiurea ca eretici au fost primiţi în ţară, fără să-i întrebăm ce cred şi cum cred" (p. 31).

2. Neutralitatea faţă de certurile dogmatice

Acesta nu se explică prin nepăsare şi fatalism sau chiar ateism, ci prin faptul că: „noi nu am avut nevoie de Luther, de Calvin, de Loyola sau de alţii, ca să înţelegem doctrina lui Iisus; ne-a fost de-ajuns tradiţia din bătrâni şi firea noastră, ajutată la început şi de învăţăturile lui Zamolxe, care ne făcuseră „aproape creştini înainte de creştinism" (p. 37—38).

3. Primatul sufletului

Se face din nou referire la daci, evocându-se cuvintele lui Strabon: „râvna religioasă a fost, de când lumea, caracterul precumpănitor al firii lor" (p. 44). Primatul sufletului, gândul la nemurire şi atitudinea contemplativă manifestată în sihăstrie au fost tot atâtea cauze care au ţinut poporul carpatic departe de rătăcirile vulgare ale păgânilor, iar după creştinare, l-au scutit de lunecările neofiţilor abia trecuţi la doctrina lui Iisus, fără a avea destul reazem sufletesc în propria tradiţie a neamului lor" (p. 45).

2. Creştinismul românesc, p. 23.

4. Arhaismul creştinismului românesc

Dovezile aduse în acest sens sunt incontestabile, iar faptul că nu am fost botezaţi pe „cale administrativă", nu avem o dată a încreştinării noastre, ci a fost vorba de exprimarea liberă a unei opţiuni, este foarte important pentru evoluţia ulterioară a vieţii religioase.

5. Simbioza între Biserică şi Stat, fără antagonism

Autorul susţine că la noi nu a existat nici cezaro-papismul de tip bizantin, nici papo-cezarismul de tip roman, şi într-adevăr se pot găsi exemple de epoci în care Biserica şi Statul au conlucrat armonios.

6. Lipsa ereziilor şi a ereticilor

„Arieni, nestorieni, novaţieni, marcioniţi, iconoclaşti, bogomili şi alţi sectanţi au rămas toţi străini de sufletul poporului nostru..., iar arderi pe rug, spânzurare, osândă la moarte pentru felul cum înţelege ori nu înţelege cineva Evanghelia nu s-au văzut niciodată în cuprinsul hotarelor noastre" (p. 67).

7. Prezenţa lui Iisus în folclorul naţional

Se reliefează în special duioşia colindelor în care Cel născut în Betleem este desmierdat cu multă gingăşie „mititel şi-nfăşeţel", ca şi cum s-ar fi născut într-un sat de păstori români „la poalele codrului, sub aripa cerului". Prezenţa Mântuitorului şi a Maicii Sale în folclor este dovada vechimii creştinismului nostru, dar şi a „coloraturii locale, adică originale, ca urmare a unei lungi elaborări sufleteşti" (p. 79).

8. Absenţa pornirii spre răzbunare.

Această calitate se susţine cu date istorice concrete. Deşi le făcuserăm numai bine, vecinii noştri ne-au făcut rău când au avut prilejul, iar noi când am fi putut să ne răzbunăm, n-am făcut-o. Nu este vorba aici de atitudine xenofobă din partea autorului, ci doar se constată nişte realităţi, „sine ira et studio".

9. Acceptarea suferinţei ca mijloc de purificare morală.

Suferinţa nu a fost primită cu resemnare ci a fost privită, într-adevăr, ca un mijloc de purificare morală şi implicit de regenerare naţională.

10. Încrederea în biruinţa binelui asupra răului.

Optimismul ar fi de asemenea o caracteristică a neamului nostru. Este interesantă descoperirea învăţăturii despre apocatastază (condamnată la Origen): „suferinţa va înceta pentru toţi şi însuşi iadul va fi desfiinţat, iar dracii vor ajunge din nou lângă îngerii cerului, aşa cum au fost odinioară, înainte de neroada răscoală a pizmăreţului Lucifer" (p. 126).

11. Prioritatea frumuseţii morale asupra justiţiei formale.

Chiar dacă n-a cunoscut formula platonică „kalós kagathós", totuşi sensibilitatea morală a neamului din Carpaţi nu se simte împăcată, până ce binele nu e însoţit de frumos. Codicele de legi poate da formal dreptate, şi totuşi fapta în sine să fie cât se poate de urâtă. Se concluzionează apoi: „Credem prin urmare că „prioritatea frumosului", considerat de poporul nostru ca adevărata împlinire a binelui, este un semn că însuşirile creştinismului românesc înşirate până aici nu sunt o simplă închipuire, ci formează ceva organic, ele derivă din temperamentul

neamului" (p. 136).

În capitolul al II-lea intitulat: „Creştinismul românesc în raport cu bisericile altor neamuri", autorul demonstrează faptul că nu ne putem confunda cu ceilalţi ortodocşi, Biserica noastră fiind „sobornicească, şi apostolească în ceea ce priveşte dogmele, dar naţională, adică românească în ceea ce priveşte datinile" (p. 179), iar elementul „sobornicitate" din Ortodoxie ne-a ferit atât de autoritarismul exacerbat din catolicism, cât şi de lipsa unei autorităţi şi ierarhii autentice apărute odată cu protestantismul.

Ultimul capitol se constituie într-o „orientare pentru viitor", pledându-se pentru păstrarea specificului naţional. „Se cuvine (adică e bine, e sănătos şi frumos) să fie oricine cum e croit să fie, iar nu să se facă maimuţa altora. Fiecare neam are caracterul său... Geniul etic (întocmai ca şi cel artistic) este un dar din naştere, nu numai pentru indivizi, dar şi pentru naţiuni", neamul nostru având „darul" său deosebit în ceea ce priveşte concepţia despre rosturile vieţii (p. 185).

Studiindu-i trecutul, autorul are încredere deplină în viitorul neamului nostru, „adevărata primejdie ar fi numai dacă poporul însuşi s-ar rătăci, lepădându-se de firea şi de datinile sale" (p. 196). De aceea consideră imperativă cultivarea a tot ce este ales în caracterul şi tradiţia neamului românesc, iar printre darurile cele mai de preţ se numără credinţa noastră strămoşească.

Sinteza „Creştinismului românesc" nu poate fi în nici un caz înscrisă într-un discurs naţionalist demagogic, din nefericire folosit şi astăzi, ci este o analiză lucidă ce se poate transforma uşor într-un îndreptar pentru oricine ar citi-o, dar în special pentru tineri care trebuie să-şi cunoască „rădăcinile" şi să înţeleagă care este adevărata ierarhie a valorilor.

Pr. Nicolae Moşoiu

Bernardin Menthon. SFINŢII ŞI MÂNĂSTIRILE DIN OLIMPUL BITINIEI. „UN PĂMÂNT DE LEGENDE". Traducere din limba franceză de Protos. Petroniu Tănase, stareţul Mânăstirii româneşti „Prodromul" — Muntele Athos, Editura Episcopiei Romanului şi Huşilor, 1994, 229 pg.

Lucrarea de faţă se constituie într-o întâlnire duhovnicească cu monahismul din Olimpul Bitiniei martirizat mai bine de o sută de ani, prin cumplite prigoane, exiluri, temniţe, chinuri şi schingiuiri. Din multele daruri cu care Domnul a dăruit Biserica Sa, cartea aceasta vine să ni le descopere pe cele mai importante, flori ale jertfei din grădinile duhovniceşti ale unui Olimp ce depăşeşte prin locuitorii săi, monahii de odinioară, cu mult pe păgânii locuitori ai Olimpului mitic grecesc (altul decât cel al Bitiniei).

Volumul cuprinde o Introducere (pg. 7—22) structurată în șase subtitluri: erezia iconoclastă și exponenții ei imperiali, rolul de seamă al monahilor în apărarea icoanelor (cu specială privire la Sf. Ioan Damaschin, Sf. Teodor Studitul și Sf. Metodie) și viața mânăstirească în așezămintele Bitiniei (în mânăstirile cu viață cenobitică dar și cu scurte referiri la pustnicii și anahoreții locului, loc bine prezentat apoi geografic.

După o „Privire generală" (pg. 23—29), în care sunt prezentate cititorului dimensiunile istorico-geografice ale zonei precum și întemeietorul vieții de obște în Olimp (Sf. Neofit), urmează o împletire a materialului pe patru zone — determinate mai ales geografic: mânăstirile din Trilia (pg. 30—45), din Brusa și Atroa (pg. 46—127), din Muntele Înalt (pg. 129—177) și cele numite „împrăștiate" (pg. 184—229). Lui Bernardin Menthon îi revine meritul de a redescopri fizico-geografic dar mai ales spiritual, dimensiunile acestui Munte al nevoințelor și al Sfințeniei. Ocupația islamică sub care s-a aflat și se află această zonă deosebită, a făcut să dispară fizic toate mânăstirile descrise și identificate cu greu, după movile sau ziduri părăginite, după pietre împrăștiate și denumiri de locuri. Dar cartea, tocmai de aceea, se constituie într-un veritabil act martiric al apărătorilor „Preacuratului Chip" al Domnului, al apărătorilor Întrupării lui Hristos. Al iconodulilor olimpieni.

Fiecare mânăstire descrisă este identificată și situată geografic; mai apoi descrierea cuprinde câteva repere istorice pentru ca finalul să-l constituie viața mânăstirii, oglindită în funcție de marii duhovnici, de viața și minunile lor și, nu în ultimul rând, de mărturia pe care ei o aduc în favoarea sfintelor icoane. Chiar dacă, în unele cazuri, consemnările sunt extrem de scurte (ca de pildă în descrierea Sf. Ștefan Mărturisitorul, pg. 30, sau a Sf. Trifon, pg. 128), sau, din contră, de largă cuprindere, (ca la Sf. Petru din Atro, Făcătorul de minuni, pg. 84—114, sau Sf. Antonie cel Tânăr, pg. 133—148), ele exprimă imaginea monahului luptător pentru adevărul Întrupării lui Hristos, care nu cade niciodată din cântarea adusă Domnului, în ciuda încercărilor unora (mai cu seamă fețe politice) de ai abate de la Cale.

Fără îndoială imaginea cea mai plenară a Olimpului Bitiniei, cel puțin în această carte, este Sf. Teodor Studitul (pg. 161—176), a cărui viață în mânăstirea Sacudion, în mânăstirea Studiților, din exil în exil mai apoi, este prezentată în pagini de mare acrivie și sensibilitate. Cea de-a doua imagine importantă este legată de Sf. Atanasie de la Athos, „Apostol fără voie și întemeietor al Marii Lavre, Legiuitor al Athosului și întemeietorul văzut al vieții cenobitice a Muntelui Celui Sfânt al Athosului" (pg. 212—221).

Dar ceea ce face din cartea aceasta o carte a mărturiei este galeria largă de monahi apărători ai dreptei credințe, care fac din Olimpul Bitiniei citadela inexpugnabilă a Icoanei, dăruind Bisericii mucenici și apărători. Câteva episoade sunt de-a dreptul cutremurătoare (ca viața Sf. Metodie, 198—205, sau ca nevoințele Sf. Ioan Mărturisitorul, egumen al mânăstirii Catarilor, 178—179, ca și acelea din viața Sf. Teofan de la Singriana, 188—195). Minunile ce-i însoțesc mereu, nevoințele, răbdarea și tăria lor în fața tuturor vitregiilor ce s-au abătut asupra acestor

„olimpieni" fac din ei pilde de mărturie, de tărie duhovnicească, de luptător împotriva compromisului. Cartea este de altfel o mărturie că cel ce nu-şi leapădă credinţa nu piere în veci. Fiecăruia dintre Sfinţii Olimpului Bitiniei li s-ar potrivi în fapt descrierea pe care, o „iscusită unealtă" din mâna lui Leon Isaurul, anume Ioan Lecanomatul, o face unui apărător al icoanelor (Sf. Teofan de Singriana), care îl redusese la tăcere: „Împărate, mai degrabă vei înmuia fierul ca ceara decât să-l convingi pe acest om să fie de părerea ta" (pg. 194). Părere pe care toţi o apără cu viaţa lor, dăruindu-ne pildă că la Hristos nu se poate intra decât în stare de jertfă.

Diac. Constantin V. Necula

Gheron Iosif, „MĂRTURII DIN VIAŢA MONAHALĂ". Traducere de Pr. Dr. Constantin Coman, Editura Bizantină, Bucureşti, 1995, 201 pg.

Cartea „Mărturii din viaţa monahală" a marelui duhovnic athonit, Gheron Iosif, reproduce în inspirata traducere a părintelui Constantin Coman, o serie de patruzeci de scrisori din cele optzeci şi două pe care le cuprinde colecţia originală, editată în 1992 la Sf. Munte, în a IV-a ediţie, sub îngrijirea unuia din ucenicii acestui Iosif, statură duhovnicească de excepţie în cuprinsul Grădinii Maicii Domnului. Ucenicul său, Arhimandritul Efrem, Stareţul Mânăstirii Cuviosului Filothei din Sf. Munte Athos, este şi cel care semnează un Prolog (pg. 11—20) — preluat din ediţia grecească — care cuprinde în rândurile sale mărturia pe care Ucenicul o aduce despre Avvă, de la întâlnirea cu Gheron Iosif până la trecerea lui de la moarte la viaţă în chip cu totul minunat. Trei propoziţii îl definesc aproape: „L-am cunoscut ca fiind cu adevărat purtător de Dumnezeu. Excelent îndrumător duhovnicesc. Cu multă experienţă în lupta împotriva patimilor şi a demonilor" (pg. 12), iar a patra, extrem de scurtă, aduce o lămurire esenţială: „Era de ajuns să asculte de el" cel ce voia să se vindece de cele ale patimii (pg. 12).

Teologhisirea lui Gheron Iosif şi curăţia lui era ceva cu totul minunat şi de o reală profunzime, răspândind în jur miresme ale Duhului Sfânt, care ne cuprind şi pe noi cei ce ne aplecăm asupra scrisorilor sale.

Cele 40 de scrisori ale sale, cuprinse în volumul acesta — pe care o notă asupra ediţiei (pg. 21) ni-l promite continuat — sunt de fapt 40 de trepte ale unei minunate scări a cunoaşterii sufletului omenesc şi, prin aceasta, a lui Dumnezeu. Interlocutorii Bătrânului sunt monahi (călugăr ce „a intrat pe câmpul de luptă", o monahie ce caută pe Domnul) dar şi mireni (Scrisoarea XXXVIII, către mamă, fraţi, rudenii şi prieteni) însă de fiecare dată, cel pe care îl vesteşte Bătrânul, este Hristos Domnul. Chiar titlurile scrisorilor (alese cu grijă de editor) constituie proiecţii de lumină duhovnicească. Rămân de excepţie răspunsurile date în toate cazurile, relevându-se marea capacitate a Bătrânului Iosif de a

descinde cu sensibilitate în sufletele ucenicilor cercetând, certând dar mai mereu întărind și mângâind (Scris. a VII-a; a XVI-a; a XXVIII-a; a XX-a), o mângâiere în care se oferă mereu ca exemplu personal al celui care urcând pe Golgota se află mereu în posibilitatea de a cădea, fără harul lui Dumnezeu și fără de viață cu adevărat **„în Hristos"** (Scr. XVI). Primele scrisori cuprinse în volum sunt, în parte, un mic tratat despre isihie și rugăciunea inimii adresat unui tânăr care întreabă despre acestea și despre alte multe lucrări duhovnicești. Și Gheron Iosif vorbește, ca și în cazul altor Sfinți Părinți, despre „harul curățitor", despre „harul luminător" și despre „harul desăvârșitor" ca despre niște „daruri mari" pe care Dumnezeu le dăruiește „celor ce se străduiesc" (pg. 29, Scr. a II-a); celor ce, rugându-se neîncetat, sunt „umbriți de har" și „răcoriți binefăcător" (pg. 25). A doua serie de scrisori — adresate unui monah — sunt un alt scurt tratat de salvare a omului de către Dumnezeu dintr-o lume a păcatului, pentru a-l „lega de Hristos". Adresându-se unui călugăr „care a intrat pe câmpul de luptă" (pg. 31), Gheron Iosif arată marea pedagogie a Domnului care nu descoperă, celui care dorește pustia, la început de căutare, nici pătimirile și nici ispitele căutării, până când îl leagă de Hristos. Mai apoi începe și încercarea și strădania și lupta (pg. 31) în care arme bune sunt darurile lui Dumnezeu, „talanții" (pg. 33), ascultarea și rugăciunea, pe aceasta din urmă prezentând-o deopotrivă cu răsuflarea (pg. 35). Pentru că lupta cu începătoriile, Gheron Iosif, nu o vede dusă la sfârșit prin „dulcețuri" ci prin „râuri de lacrimi", cu durere în suflet până la moarte, cu nemărginită smerenie și, multă răbdare, precum și cu „nepărăsirea luptei" (pg. 35).

Arătând ucenicului său (Scr. a IV-a) că viața omului e necaz și supărare, bătrânul Avvă îndeamnă la permanentă trezvie („să nu cauți odihnă desăvârșită"), îndemnând, în același timp, la iubirea lui Iisus și rugăciunea fără întrerupere „care va lumina calea spre El" (pg. 37). Vorbind însă despre asceză arată că ea „cere lipsuri". „Lucrurile bune cu adevărat nu le vei găsi mergând la băi sau trăind bine. Este nevoie de luptă și osteneală multă. Să strigi zi și noapte către Domnul (pg. 38), arătând, totodată, că rugăciunea fără de atenție este „pierdere de timp, osteneală fără răsplată" (pg. 39). Îndemn deosebit arată și în răspunsul la întrebarea „Să iasă monahul în lume?" Răspunsul vine prompt: „Să iasă! Dar e dator să fie numai ochi, numai lumină" (pg. 40).

Programul duhovnicesc pe care-l schițează mai apoi Bătrânul vizează o a doua etapă: înrădăcinarea în Duhul. „Nu te mai acoperi numai cu frunze, ci întinde-ți rădăcini adânc, ca să afli izvor, cum fac platanii" (pag. 41). Acestei „înrădăcinări" îi sunt însă inerente ispitele. Vorbind despre ele, Avva dă și un remediu practic al acestora (cum face și în alte cazuri: pg. 42, 46 — contra mâniei, 56 etc.) zicând: „Ispitele? Cât de mică este răbdarea, atât de mari ni se par ispitele. Și cu cât obișnuiește omul să le rabde, cu atât ele se micșorează și trec fără prea multă osteneală. Iar cel care le biruiește devine tare ca o stâncă. Răbdare, deci" (pg. 55). Iar răbdarea o arată a se câștiga prin reala smerenie (pg. 58), și prin recunoașterea izvorului a tot ce-i bun, în Domnul Iisus Hristos (pg. 61), arătând astfel că theoria, contemplația, nu poate fi câștigată decât

după lucrarea faptei (pg. 61). Identificând cei trei dușmani ai neamului omenesc: demonii, firea proprie a fiecăruia și obișnuința, Gheron Iosif îndeamnă la luptă necurmată, la judecarea și condamnarea celor trei în tine însuți (pg. 62).

O serie de scrisori (X—XXIII) cuprind apoi dialogul — prin intermediul scrisului — dintre Gheron Iosif și alt ucenic (sau poate același). De astă dată fiecare scrisoare nu face decât să reia din liniile pe care le-a trasat în prima fază a dialogului cu ucenicul său monah. Excepționala definiție a faptei („faptă se numește când pătrunzi în lucrare, te lupți, biruiești sau ești biruit, câștigi sau pierzi, cazi, te ridici, răscolești totul, ridici totul în picioare, când primești lupta până la ultima suflare") (pag. 64), este dublată mereu de reliefări ale adevăratei lupte duhovnicești: „harul vine mai întâi ca o prevestire de pregătire" (pg. 61 și 115), „și nu depinde de timp" (pg. 78); relația cu duhovnicul este absolut necesară (pg. 74) iar rugăciunea trebuie dublată de citirea Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți, pentru ca mintea să se facă transparentă (pg. 74—75), pentru a afla adevărata vedere duhovnicească (theoria) prin care vezi pe Dumnezeu cu adevărat, tu ieșind din orbire (pg. 79). Piatra cea din capul unghiului în dobândirea acestei vederi duhovnicești, Gheron Iosif o vede a fi ascultarea, privită de el ca „mare taină" (pg. 80—82), care întărește în primul rând relația cu duhovnicul dar și dragostea către ceilalți, ascultare care te obligă la a nu te mai întoarce înapoi pentru a înainta cu adevărat (pg. 84—89, reliefându-se războiul gândurilor). „Omul trebuie să stea ca o țintă și să aștepte să fie ochit de vrăjmaș. Și tocmai în direcția aceea să-și îndrepte armele" (pg. 89). Calea desăvârșirii, prezentată astfel de Bătrân, nu este altceva decât o Cale a Golgotei pe care, în timp ce o urci, nu se poate să nu cazi, dar ea cere, în același timp, curaj și căință pentru a o parcurge în întregime (pg. 91) și, mai ales, cere rămânere în luptă, nedezertare, îndurarea ispitelor prin răbdare și rugăciune (pg. 95—97). La toate aceste îndemnuri, Părintele aduce exemplul propriilor sale căderi, dar mai cu seamă amintește, mereu și mereu, de marele dar al harului lui Dumnezeu, prin care a fost mereu ridicat.

Scrisorile ce urmează, deși par disparate, au aceeași unitate a duhului în care sunt scrise. Ele sunt adresate fie unei Starețe, fie unei monahii ce a îmbrăcat haina cea sfântă, îngerească (pg. 134), fie altor fii sau fiice duhovnicești. Și acestora le vorbește despre acea luptă continuă cu cei trei dușmani ai firii umane, îndemnând la o „pace continuă", „ascultare desăvârșită", „minte curată și fără imaginație, rugăciune nerăspândită" (pg. 135), îndurare cu bărbăție a bolilor și chiar a morții, la ruperea de lume, pentru care monahul este mort iar lumea, la rândul ei, este moartă (Scr. a XXXI-a, pg. 148), la îndelunga răbdare, fără de care sufletul este meschin, pradă descurajării și meșteșugului vrăjmașului (pg. 153—156). Îndemnul cuprinde și cuvinte despre cumpătare și curăție, lucruri plăcute mai ales înaintea Sfintei Fecioare care, chemată în ajutor de cei ce caută curăția și cumpătarea, vine grabnic, binecuvântându-i (pg. 156—160).

Pagini alese dedică Bătrânul rugăciunii care apropie harul ce se dă

începătorilor (fie și numai când ea e abia începută, pag. 165), har ce se aseamănă cu o mamă ce învață pe cei mici a merge. Rugăciunea aceasta se întărește prin harul pocăinței, noi „dăm pământ și primim în schimb cer!" (pg. 167). Acesteia îi urmează „făptuirea", continuată apoi în al doilea stadiu de „luminare" (pg. 167). Harul luminător. Acesta este urmat de ruperea rugăciunii și răpirea minții, încetare a simțurilor și nemișcare, tăcere negrăită a mădularelor, „unire a lui Dumnezeu și a omului într-una" (pg. 168). Rugăciunea este calea către Cerescul Mire. Acesteia îi urmează revenirea omului din contemplație în firea sa pe care trebuie să o supună mai apoi aceluiași proces duhovnicesc pentru „a urca la cer fără de trup" (pg. 169). Pentru întărirea rugăciunii recomandă Avva rugăciunea „ciclică", din inimă, care nu se teme niciodată de rătăcire (pg. 172); ținând mintea în inimă, harul se înmulțește iar mintea se topește, arzând toată de dragostea către Domnul. Mintea cheamă, așadar, unirea cu Dumnezeu, care se realizează. De aici însă și absoluta necesitate a întreținerii rugăciunii minții care este așadar, unirea cu Dumnezeu. De aici însă și absoluta necesitate a întreținerii rugăciunii minții care este făcută „pentru a veni harul" (pg. 173).

Toate acestea Gheron Iosif le adresează ucenicilor și ucenicelor sale pe care îi îndeamnă la ascultare totală, smerenie și rugăciune, faptă bună și duhovnicească, sub directa ascultare de Duhovnic și de Stareță, stâlpi de foc în drumul către mântuire.

Introducerea cu care se deschide volumul — semnată de Păr. Arhim. Sofian Boghiu — face o prezentare pe scurt a cuprinsului lucrării, benefică în orientare lecturii. Dar ea îndeamnă, cum sperăm să o facă și prezentarea noastră, la citirea unei cărți, a unei cărți de formare duhovnicească, într-o lume plină de deformări duhovnicești. Prin această carte, teologia românească intră în contact cu spusa și fapta omului lui Dumnezeu, Iosif, simplu monah athonit, dar care, asemeni altui mare Gheron — Sf. Siluan Athonitul, poate deveni oricând Avvă pentru conștințele fiecăruia dintre noi.

Diac. Constantin V. Necula

Dimitrios G. Tsamis, „PATERICUL SINAITIC". În românește de Preot Prof. Dr. Ioan I. Ică, Editura „DEISIS", Sibiu, 1995.

Apărut din inițiativa Prea Venerabilului Damianos, Arhiepiscopul Sinaiului, Faranului și Raithului — care semnează și un scurt cuvânt înainte, la Tesalonic, în 1991, „Patericul Sinaitic", vine ca o prefață absolut necesară la aprofundarea unei spiritualități, nu alta decât cea a Ortodoxiei, dar cu specificitatea ei, spiritualitate care, să nu uităm, marchează teologia răsăriteană dar și cea apuseană, prin excepționala lucrare „SCARA RAIULUI", a Sfântului Ioan, egumenul Sinaiului, ce va fi cunoscut ca Sf. Ioan Scărarul.

Lucrarea este precedată de o introducere a editorului grec, totodată

şi principal alcătuitor al ei, D.G. Tsamis, care pe parcursul a 14 pagini (pg. 13—27), face o scurtă incursiune în lucrările de acest gen cunoscute în spiritualitatea ortodoxă. Remarcă mai cu seamă antologiile ce cuprind şi părinţi sinaitici (pg. 16—19), precum şi cele care se referă exclusiv la sinaiţi (pg. 19—21), şi care devin lucrări sursă pentru alcătuirea Patericului Sinaitic. O notă de subsol (Nr. 32 / 24), anunţă pe cititor că în acest pateric nu au fost cuprinşi importanţi Părinţi sinaitici pentru care nu s-au găsit apophthegme sau fapte din viaţa lor ascetică.

Remarcabilă expunere istorică (întărită cu numeroase trimiteri, cuprinse în bogate note), dar mai cu seamă remarcabilă panoramare a spiritualităţii sinaite, Patericul acesta reînvie pentru câteva clipe în faţa cititorului mari figuri de asceţi şi nevoitori pentru Împărăţia cerurilor. Impresionează figura lui Andrei Messianos (pg. 38—40), sau episodul amintit în secţiunea Anonimilor (VIII) cuprinzând lupta dintre îndoială şi bucuria descoperirii adevărurilor lui Dumnezeu cu privire la Sfânta Liturghie (la fel şi la pg. 91), precum şi cea din aceeaşi secţiune (XV) — fantastica vizualizare a Liturghiei din ziua Cincizecimei. Cu adevărat paradigmatic este răspunsul unui Avvă cuprins şi el printre Anonimi (XXIV, 63), care oferă de model rugăciunea: „Doamne, învredniceşte-mă să Te slujesc pe Tine cum l-am slujit pe satana şi învredniceşte-mă să Te iubesc pe Tine cum am iubit păcatul", ca şi răspunsul dat de Avva Aretas care descoperă o cale spre mântuire: „De când m-am făcut monah nu ştiu să fi judecat vreun om, ci îndată, în aceeaşi zi, mă împăcam cu el" (pg. 72).

Notabil este portretul Sfântului Ioan Scărarul (pg. 119), unde se spune: „toată alergarea sa era o rugăciune continuă şi o dragoste fără seamăn de Dumnezeu. Închipuindu-L totdeauna pe Dumnezeu în oglinda neprihănirii şi curăţiei nu voia să se sature de dragostea Lui sau, mai bine zis nu putea". De aici profunzimea cu adevărat teologică a „Scării" sale, întrupată parcă în trăirea multora din Părinţii Sinaiului.

Cartea cuprinde şi câteva extrase din gândirea duhovnicească, practică şi ascetică a unora din Părinţii Sinaiului: Avva Isihie Preotul cu un „Cuvânt către Teodul" (editat iniţial eronat, ca aparţinând lui Isihie Ierusalimiteanul, cuvânt cuprins la pg. 105); Avva Matoe (pg. 139); Avva Nil care oferă un adevărat tratat liturgic despre rugăciunea cu smerenie şi în adâncă legătură cu tradiţia autentică a Bisericii, (pg. 148—161), cu câteva îndemnuri la rugăciune şi o scrisoare către Eliodor Silenţiarul (pg. 161); Filothei Sinaitul — Capete despre trezvie (pg. 215). Texte cu adevărat deosebite cuprind învăţături despre Post (la Avva Siluan, pg. 186—188), sau despre discernerea gândurilor (idem), despre ascultare dusă chiar dincolo de mormânt (Avva Ioan Savaitul, pg. 124), despre necesitatea întoarcerii la mânăstire a celui călugărit odată în ea, mai apoi trăitor în lume, pentru a găsi mântuirea sa; Avva Mina (pg. 143—144), cum memorabile rămân cuvintele Avvei Meghetie: „La început când ne întâlneam unii cu alţii şi grăiam unii către alţii, ne făceam cete, cete şi urcam la cer. Iar acum ne adunăm şi clevetind unul pe altul, coborâm dedesubt".

Cartea cuprinde pe lângă Cuvânt înainte, Introducere, Textele des-

pre Sf. Părinţi (aşezate după alfabet şi cuprinzând o largă secţiune despre „anonimi") şi un tabel cronologic în care sunt menţionate principalele date la care se referă textele amintite (pg. 219), ca şi câteva hărţi de absolută necesitate în orientarea, inclusiv geografică, asupra Sinaiului.

Diac. Constantin V. Necula

DAS HEIL IN CHRISTUS UND DIE HEILUNG DER WELT (= Studienheft, nr. 20), editată de Klaus Schwartz din însărcinarea Bisericii Evanghelice din Germania, Missionshandlung Hermansburg, 1994, 163 pag.

*** **Rechtvertigung und Verherrlichung (Theosis) des Menschen durch Jesus Christus. Die Taufe als Aufnahme in den Neuen Bund und als Berufung zum geistlichen Kampf in der Nachfolge Jesu Christi (synergeia).** (= Studienheft nr. 23), editată de Klaus Schvartz din însărcinarea Bisericii Evanghelice din Germania, Missionshandlung Hermannsburg, 1995, 331 pag.

Numerele 20 şi 23 din seria revistei teologice evanghelice germane „Studienheft" sunt dedicate în întregime ultimelor trei dialoguri teologice bilaterale dintre Biserica Ortodoxă Română şi Biserica Evanghelică din Germania (EKD), care au avut loc între 6—11 mai 1985 la mânăstirea Techirghiol, 18—27 mai 1988 în mânăstirea Kirchberg/Sulz am Neckar (Germania) şi 11—20 iunie 1991 la Curtea de Argeş. Sunt publicate în întregime referatele participanţilor la dialog, cât şi comunicatele semnate la încheierea discuţiilor. În cele două prefeţe semnate de preşedintele EKD, episcopul Heinz Joachim Held, se face o amplă introducere şi prezentare a contribuţiilor fiecărui referent în parte cât şi o apreciere a discuţiilor în general, prezentându-se totodată dificultăţile întâlnite şi rezultatele acestor trei dialoguri bilaterale.

Primul dialog între cele două Biserici a avut loc în Germania, la Goslar în 1979, următorul la Iaşi în 1980, al treilea în Westfalia în 1982, al patrulea fiind cel din Techirghiol. Înainte de a purcede la prezentarea acestuia din urmă, episcopul Held face o scurtă evaluare a primelor trei întâlniri, ale căror rezultate le caracterizează drept „un semn exterior al unei dinamici interioare". Un rol important l-ar deţine „conştiinţa de sine a BOR" (Studienheft, nr. 20, pag. 7), a cărei importanţă în cadrul Bisericilor Ortodoxe surori nu uită să o accentueze, subliniind faptul că, fiind a doua ca putere din cadrul Ortodoxiei, ea se autodefineşte ca pe ceva propriu între Constantinopol şi Moscova, foarte apropiată prin limbă şi felul de a fi de tradiţia latină apuseană, şi astfel chemată să alcătuiască o punte de legătură bisericească-teologică cu Apusul.

Dialogul de la Techirghiol a avut ca temă „Mântuirea în Hristos şi mântuirea lumii", ca o continuare a precedentului dialog asupra spovedaniei. Dar şi la Techirghiol s-a vădit de la început faptul că discuţiile

nu pot fi ușoare, în primul rând datorită diferitei terminologii întrebuințate în tradițiile celor două Biserici, cât și în al doilea rând, diferitelor învățături de credință.

Partea ortodoxă a pus întrebări asupra adevăratelor semnificații a termenilor „justificare" și „sola fide", dacă justificarea reprezintă întreaga iconomie a mântuirii sau e doar o parte, doar o treaptă pe calea sfințirii și a îndumnezeirii omului. S-a încercat să se urmărească dacă există legături sau puncte comune între învățătura protestantă despre justificarea doar prin credință, și cea ortodoxă despre îndumnezeirea omului ca urmare a colaborării lui cu Dumnezeu prin har. Partea evanghelică a arătat că termenii ortodocși „theosis" și „synergeia" sunt străini tradiției protestante, bucurându-se însă să descopere cât de apropiate sunt afrmațiile referitoare la credință din referatele ortodoxe, de înțelegerea reformată a credinței, înțelegere conform căreia aceasta nu este doar o simplă acceptare, ci „înnoirea omului credincios pentru o viață de rugăciune și închinare, în dragoste activă, în ascultare nouă și răbdare . . ." (idem, pag. 11).

Deosebirea între cele două tradiții și terminologii a fost rezumată și în comunicatul final, în care nu s-a uitat să se specifice faptul că existau și elemente comune.

Totuși s-a hotărât ca următoarele două întâlniri să fie axate tocmai pe cele două probleme ivite în cursul discuțiilor de la Techirghiol, anume justificarea-îndumnezeirea omului și sinergia. Astfel s-a numit ca temă pentru 1988 „Justificarea și îndumnezeirea omului prin Iisus Hristos". Problema care se dorea a fi discutată era dacă sunt într-adevăr două învățături și două concepții total diferite sau doar doi termeni deosebiți care exprimă cam aceeași idee. Episcopul Held consideră că încă în „corul mărturiilor neotestamentare existau deja diferite tradiții teologice terminologice" (Studienheft, nr. 23, pag. 10), și prezintă vechea concepție protestantă, conform căreia ideea justificării ar avea ca temei teologia paulină, iar învățătura ortodoxă despre îndumnezeire scrierile ioaneice. Mai departe însă spune că pentru referenții părții protestante a fost o descoperire surprinzătoare „să afle că urme ale teologiei despre îndumnezeire se găsesc chiar în epistola Sf. Pavel către Romani (8.29)". Totodată afirmă că și „partenerii ortodocși s-au arătat plăcut surprinși pentru faptul că și teologia evanghelică vorbește de o îndumnezeire" (idem, pag. 11).

Discuțiile au evoluat vrând-nevrând pe tema sinergiei. Episcopul Held mărturisește: „Teologii evanghelici văd în ortodocși tentația de a lega faptele lui Dumnezeu de uman și astfel de a mărgini suveranitatea lui Dumnezeu, în timp ce teologii ortodocși consideră că în protestantism se încearcă împingerea omului într-o postură pur pasivă cu privire la mântuirea sa". (idem, pag. 12). Profesorul german George Kretschmar a căutat să explice istoric aceste puncte de vedere diferite: pe când ortodocșii au fost nevoiți să se delimiteze de erezii periculoase ca maniheismul dualist, dezvoltând astfel o teologie activă protestantismul a pornit de la respingerea unei învățături greșite despre obținerea mântuirii.

Interesant pentru partea evanghelică a fost să descopere în referatele părintelui Viorel Ioniţă de la Bucureşti şi a părintelui Ilie Moldovan strânsa legătură între exegeza biblică şi viaţa liturgică în Biserica Ortodoxă. La afirmaţia părintelui Moldovan, că credinţa în Hristos e un „act ecclezial", iar că expresia paulină şi ioaneică „a fi în Hristos" se referă la o unitate sacramentală, profesorul G. Kretschmar a replicat că nu găseşte nimic rău în aceasta, afirmând „numai că noi o spunem altfel" (idem, pag. 13), căci şi pentru teologia evanghelică credinţa nu este doar un „act spiritual", ci „Evanghelie trăită", justificarea sau mântuirea nu se desfăşoară în afara vieţii bisericeşti. Iar episcopul Theo Sorg a arătat că „sfinţenia" mărturisită de teologia evanghelică, presupune de fapt „o rămânere în Hristos" şi deci un urcuş spiritual, un urcuş în credinţă şi ascultare.

Comunicatul semnat la sfârşitul dialogului (idem, pag. 29—33) cuprinde toate aceste idei: „Chiar dacă cuvântul îndumnezeire este de regulă străin limbajului evanghelic, totuşi ideea există mai ales dacă privim cântecele evanghelice de Crăciun". Se arată că ambele Biserici învaţă că viaţa creştină este o continuă luptă împotriva păcatului pentru câştigarea mântuirii. „Ca botezat, căruia i s-a iertat păcatele şi i s-a dăruit Sf. Duh, creştinul nu poate şi nu are voie să rămână inactiv. În viaţa sa păcatul nu trebuie să mai domnească. De aceea trebuie (şi are voie) să rămână „în Hristos", care Însuşi luptă în noi împotriva păcatelor..." se spune în comunicat, specificându-se că această activitate a creştinului pe drumul mântuirii este numită în teologia ortodoxă sinergie.

De aceea s-a hotărât ca la al cncilea dialog să se urmărească mai în profunzime implicaţiile acestui termen, tema fixată fiind „Botezul ca primire în Noul Legământ şi ca chemare la lupta spirituală în urmarea lui Iisus Hristos (synergeia)".

S-au discutat în mare despre conlucrarea omului cu Dumnezeu, cât şi despre implicaţiile Botezului. Referitor la ultima, episcopul Held remarcă în introducere: „Este credinţa comună a Ortodoxiei răsăritene şi a Bisericilor Reformei că nu avem voie să înţelegem Botezul într-un sens restrâns. Numai că ortodocşii ştiu să o exprime mai bine, să o facă liturgic mai vizibil: că este un act pascal (...) şi eclezial; deschiderea unei căi de comuniune a credincioşilor în urcuşul în credinţă şi dragoste" (idem, pag. 24).

Profesorul G. Kretschmar s-a referit la diferitele rituri în care se săvârşeşte Botezul. Episcopul Held comentând practica apuseană, unde mirungerea şi împărtăşirea se săvârşesc ani de zile după Botezul apei, arată: „nu avem dreptul să despărţim teologic şi exegetic Botezul în apă de dăruirea harului. Botezul este Botez în sensul lui deplin şi nu o treabă făcută pe jumătate, care trebuie continuată mai târziu. Dar acest sens deplin al Botezului nu mai este exprimat liturgic în Apusul bisericesc" (idem, pag. 25).

Reprezentanţii delegaţiei ortodoxe au cerut părţii protestante să clarifice unele probleme: dacă există o epicleză pentru apa Botezului, cum de are această apă o putere mântuitoare, fără să se fi făcut înainte o rugăciune asupra ei, sau care este sensul punerii mâinilor în timpul

actului confirmării dacă Sf. Duh a fost dat deja la Botez. „Aceste întrebări au dovedit importanța deosebită a formelor și a riturilor liturgice, subapreciate încă în Biserica Evanghelică, spre deosebire de tradiția ortodoxă“ concluzionează episcopul Held, (idem, pag. 27).

În ceea ce privește comunicatul acestui ultim dialog între BOR și EKD, același episcop remarcă faptul că este „comunicatul cel mai cuprinzător și mai detaliat alcătuit la sfârșitul oricărui dialog teologic bilateral între EKD și vreo Biserică Ortodoxă“ (idem, pag. 27).

În finalul acestor prezentări sumare, nu putem decât să salutăm apariția în volum a tuturor referatelor și comunicatelor ultimelor dialoguri între cele două Biserici creștine. Ele sunt o contribuție bună la pregătirea celui de-al șaptelea dialog bilateral care va avea loc la începutul lunii decembrie în Germania.

Paul Brusanowski
Student teolog, anul IV

TIPARUL
TIPOGRAFIEI EPARHIALE SIBIU

ÎNDRUMĂRI OMILETICE

RECENZII